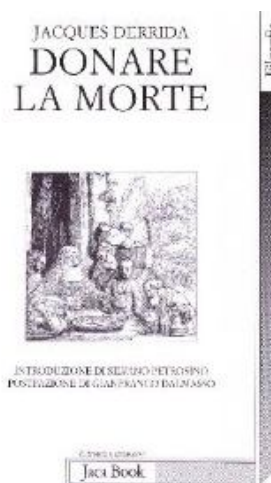


Jacques Derrida
DONARE LA MORTE



"Testimonianza, amicizia, responsabilità, perdono, segreto": sono i termini che hanno permesso alla recente produzione di Jacques Derrida di mettere a fuoco, in modo sempre più radicale, la realtà di generazione dell'io. In "Donare la morte" è il rapporto tra il "segreto" e la "responsabilità" che muove il lavoro del filosofo francese, che di questa coppia di termini rintraccia le strutture costitutive fino agli estremi limiti: al termine di una serrata analisi si scoprirà che il segreto non è semplicemente il nascosto, l'inaccessibile, ma "il rapporto fra l'io e la sua origine", e che la responsabilità è il nome proprio dell'inappropriabile costituzione dell'io. Un terzo termine però spiazza ed inquieta il rapporto tra segreto e responsabilità: la "morte", che viene pensata non tanto come mancanza e limite di un io che si suppone padrone di sé, ma come riconoscimento di un dono che è il movimento generativo dell'io che viene prima del suo esistere e del suo sapersi. Attraverso una lettura dei "Saggi eretici" di Patochka e delle discussioni sul rapporto fra il bene e il segreto in Platone e nel linguaggio cristiano, la morte viene indicata come il luogo senza luogo della verità dell'io. E ancora, nel racconto biblico di Abramo e del prospettato sacrificio di Isacco viene ulteriormente rilanciata la questione del segreto in rapporto alla responsabilità: rilancio che approda - ma, come



sempre in Derrida, in vista di nuove sfide del pensiero - all'impossibilità di un'etica del dono che non si lasci misurare da un segreto abissale ed insieme generativo dell'umano. Delle risorse di questo segreto sembra vivere sia la questione della fede ebraico-cristiana, che apre la pensabilità di un segreto di Dio, sia la questione, come tale, del sapere.

Jacques Derrida

DONARE LA MORTE

Jaca Book

Jaca Book, Milano 2002.

Introduzione di Silvano Petrosino

Postfazione di Gianfranco Dalmaso

Titolo originale: "Donner la mort".

Traduzione dal francese di Luca Berta

Copyright © 1999 Éditions Galilée, Paris.

Copyright © 2002 Editoriale Jaca Book SpA, Milano per
l'edizione italiana.

Seconda edizione italiana novembre 2003.

INDICE

"L'assioma assoluto", *di Silvano Petrosino*

DONARE LA MORTE.

1. I segreti della responsabilità europea.
2. Al di là: dare a prendere, apprendere a dare - la morte.
3. A chi dare (saper di non sapere).
4. Tout autre est tout autre.

LA LETTERATURA AL SEGRETO

Una filiazione impossibile.

1. La prova del segreto: per l'Uno come per l'Altro.
2. Il Padre, il Figlio e la Letteratura.
3. Più d'Uno.

"L'eccesso di sapere", di Gianfranco Dalmaso.

Note

L'ASSIOMA ASSOLUTO

di Silvano Petrosino

«E' molto importante che rifletta sulla morale il minor numero di uomini possibile - ha quindi grande peso il fatto che la morale non diventi un bel giorno interessante» (1).

Come più volte e da più parti si è sottolineato, nel corso della sua vita ogni autentico pensatore non fa che ritornare sempre sulle stesse questioni, come se non potesse evitare di rispondere ad un unico ed insistente appello. Se poi tale pensatore è anche un grande autore, ecco che allora la sua opera diventa sempre più chiara ed inequivocabile mostrando infine una limpidezza che forse è il carattere più sicuro della rilevanza di una proposta speculativa. Questo mi sembra essere il caso dell'opera di Derrida; certo, gli scritti del filosofo francese sono molti, e per alcuni critici anche troppi, così come tanti e diversi sono i temi e gli autori con i quali egli continua a confrontarsi, eppure al fondo di una sinfonia così complessa ed articolata non si può non riconoscere il risuonare di una stessa melodia. Evidentemente, l'imporsi di una simile identità non ha cancellato ma anzi valorizzato le diverse modulazioni e i diversi accenti attraverso i quali e soprattutto grazie ai quali essa, nel corso del tempo, è rimasta fedele a se stessa; a tale riguardo, ad esempio, è del tutto evidente, così almeno a me sembra (2), l'inclinazione che in questi ultimi anni la riflessione di Derrida ha voluto darsi nella sua lettura di Heidegger attraverso soprattutto una lettura di Levinas, e nella sua analisi della razionalità filosofica attraverso soprattutto una riconsiderazione della parola letteraria. In tal senso se una «(...) sorta di legge la cui stabilità (...) non ha cessato (...) di guidare

tutto quanto ho tentato di dimostrare (...) Si tratta sempre di una complicazione originaria dell'origine, di una contaminazione iniziale del semplice (...) Una legge della contaminazione differenziale» (3),

è pur vero che nel corso degli anni la fedeltà ad una simile legge si è affermata secondo una modalità che sempre più ha letto la «critica all'ontologia» e il tema della «differenza» (o se si vuole della "difference") sempre più in termini di alterità, singolarità insostituibile, responsabilità, così come sempre più la lezione heideggeriana relativa alla «metafisica della presenza» è stata intesa non come autorizzazione ad una celebrazione dell'assenza, del non fondamento, della fine del soggetto, eccetera, ma come espressione di un richiamo ad un'idea di coscienza (o se si vuole di soggettività del soggetto) in quanto ospitalità e testimonianza, come il luogo abitato da un segreto che nessun sapere sarebbe in grado di dominare, ma di cui tuttavia ogni letteratura non fa che parlare. Di questa melodia di fondo («complicazione originaria dell'origine (...) legge della contaminazione differenziale») e al tempo stesso di questi suoi accenti e modulazioni particolari (l'etico/politico/letterario: dono, perdono, ospitalità, testimonianza, eccetera), gli ultimi lavori di Derrida sono una chiara attestazione. In particolare il testo che seguirà, "Donare la morte" (4), a me sembra del tutto esemplare e in quanto tale esso può essere letto come una sintesi perfetta dei temi che attraversano la proposta più matura della riflessione derridiana. Nelle pagine di questa introduzione cercherò di evidenziare innanzitutto la tesi di fondo avanzata dal filosofo francese, per poi proporre in conclusione una sola questione.

1. Aporie della responsabilità.

L'impianto argomentativo attorno al quale è costruito D.M. è molto chiaro. Certo, come è nel suo stile, Derrida articola la sua proposta attraverso una lunga e puntuale lettura di altri filosofi e

letterati: in questo caso si tratta soprattutto di Kierkegaard e Patochka, ma anche, e non solo, di Kafka, Levinas, Heidegger. Sulla correttezza di simili letture non ci si soffermerà in questa sede; come già sottolineato, l'intento di tale introduzione è infatti esclusivamente quello di far emergere la tesi (5) di cui quelle letture sono ad un tempo l'effetto e la causa (6). Questo lavoro di enucleazione non è affatto gravoso; è bene ripeterlo: l'interpretazione di Derrida è ben definita, i termini della sua lettura sono facilmente individuabili, i temi in questione sono di continuo ripresi e precisati. Mi limiterò, pertanto, ad evidenziare quelli che mi sembrano essere gli snodi principali di D.M.

Il punto di partenza dell'analisi derridiana può essere individuato nell'adesione del filosofo francese a quella ch'egli considera come la denuncia di Patochka della «persistenza di un certo platonismo - e di una certa politica platonica - nel cuore di un cristianesimo europeo che (...) non ha sufficientemente rimosso il platonismo che lo ventriloqua ancora» (7). Tale persistenza riguarderebbe soprattutto l'«assoggettamento della decisione responsabile al sapere»:

«Subordinare la responsabilità all'oggettività del sapere significa evidentemente agli occhi di Patochka - "e come non sottoscrivere ciò che egli intende qui?" [corsivo mio, S.P.] - annullare la responsabilità. Dire che una decisione responsabile si deve regolare su un sapere sembra definire allo stesso tempo la condizione di possibilità della responsabilità (non si può prendere una decisione responsabile senza scienza e coscienza, senza sapere ciò che si fa, per quale ragione, in vista di cosa e in quali condizioni) e la condizione di impossibilità di tale responsabilità (se una decisione si conforma a un sapere contentandosi di seguirlo o svilupparlo, non si tratta più di una decisione responsabile, ma della messa in opera tecnica di un dispositivo cognitivo, del semplice dispiegamento meccanico di un teorema). Questa "aporia della responsabilità" definisce dunque il rapporto del paradigma platonico con il paradigma cristiano nella storia della morale e della politica» (8).

Questa considerazione, che all'interno della riflessione derridiana più matura costituisce forse l'idea più insistentemente ripresa e ribadita (9), viene più volte riformulata nel corso dell'opera:

«(...) il "groviglio tra il teorico e il pratico" di cui stiamo parlando è di certo irriducibile (...) Se ne dovrebbe concludere che non solamente la tematizzazione del concetto di responsabilità è sempre insufficiente, ma che "essa lo sarà sempre perché deve esserlo. Ciò che vale qui per la responsabilità vale anche, per le stesse ragioni, per la libertà o la decisione"» (10).

«Aporie della responsabilità: si rischia sempre di non poter accedere, "per formarlo", a un concetto di responsabilità. Poiché la responsabilità (non si osa più dire il concetto universale di responsabilità) esige al tempo stesso il rendiconto, il rispondere di sé in generale, del generale e davanti alla generalità, dunque la sostituzione, e d'altra parte l'unicità, la singolarità assoluta, dunque la non sostituzione, la non ripetizione, il silenzio e il segreto. Ciò che si dice qui della responsabilità vale anche per la decisione» (11).

Il riconoscimento del «groviglio irriducibile» e dell'«aporia» che, ad avviso di

Derrida, travagliano il concetto e, ancor più a fondo, l'esperienza stessa della responsabilità, impongono infine il seguente interrogativo: «a quale condizione è possibile una responsabilità?» (12). E' senza dubbio questa la domanda attorno alla quale D.M., nella sua totalità, è costruito; a tale questione, glossando ma così anche forzando il testo di Patochka, Derrida risponde:

«A quale condizione può esserci responsabilità? A condizione che il Bene non sia più una trascendenza oggettiva, ma il rapporto all'altro, una risposta all'altro: esperienza della bontà personale e movimento intenzionale (...) A quale condizione c'è bontà, al di là del calcolo? A condizione che la bontà si dimentichi di sé, che il movimento sia un movimento di dono che rinunci a sé, dunque un movimento d'amore infinito. C'è bisogno di un amore infinito

per rinunciare a sé e "per divenire finito", incarnarsi per amare così l'altro, e l'altro come altro definito. Questo dono d'amore infinito viene da qualcuno e si indirizza a qualcuno. La responsabilità esige la singolarità insostituibile. Solo a partire dall'insostituibilità si può parlare di soggetto responsabile, di anima come coscienza di sé, di me, eccetera» (13).

Eppure, bisogna incalzare, cosa significa e come bisogna intendere l'espressione «singolarità insostituibile»? Per il filosofo francese - che così facendo ritorna, sempre a suo modo, ad Heidegger, Levinas, Patochka, ma anche, ad esempio, a Marin - il senso di una tale qualificazione può essere compreso solo in riferimento al tema della «morte» e all'esperienza, se così si può dire, di ciò che egli chiama «segreto».

Nel corso di D.M. il tema della morte è più volte ripreso ed approfondito:

«(...) bisogna prendere in considerazione l'unicità, la singolarità insostituibile dell'io: ciò per cui - è questo l'approssimarsi della morte - l'esistenza si sottrae ad ogni possibile sostituzione. Ora, fare esperienza della responsabilità a partire dalla legge data, fare l'esperienza della propria singolarità assoluta e apprendere la propria morte, sono la stessa esperienza: la morte è precisamente ciò che nessuno può patire né affrontare al mio posto. La mia insostituibilità mi viene proprio conferita, consegnata, si potrebbe dire donata dalla morte. E' lo stesso dono, la stessa fonte, si dovrebbe dire la stessa bontà e la stessa legge. Dalla morte come luogo della mia insostituibilità, ovvero della mia singolarità, mi sento chiamato alla mia responsabilità. In questo senso, solo un mortale è responsabile» (14).

Analogamente, subito dopo si insiste:

«E questa insostituibilità la può dare solo la morte, o piuttosto l'apprensione della morte. Abbiamo dunque dedotto la possibilità che un mortale acceda alla sua responsabilità attraverso l'esperienza della sua insostituibilità, che gli viene donata dalla morte prossima, dall'approssimarsi della morte» (15).

E' interessante notare a tale riguardo come Derrida sia particolarmente sensibile al nesso tra la tematica della morte, e quindi della responsabilità, e quella della libertà, un nesso ch'egli individua al fondo dello stesso testo patochkiano:

«Questa preoccupazione della morte, questo risveglio che veglia sulla morte, questa coscienza che guarda la morte in faccia, sono altri nomi della libertà. Senza voler cancellare le differenze essenziali, si può ancora vedere in questo legame tra la preoccupazione dell'essere-per-la-morte assunta propriamente, "eigentlich", e la libertà, ovvero la responsabilità, una struttura analoga a quella del "Dasein" nei termini in cui la descrive Heidegger. Patochka non è mai lontano da Heidegger (...)» (16).

Essenziale per Derrida al fine di apprezzare il proprio della singolarità insostituibile e quindi determinare il senso più profondo dell'aporia che accompagna la decisione responsabile è, oltre alla tematica della «morte», anche la figura del «segreto». La centralità che il filosofo francese attribuisce a questa figura emergerà con chiarezza soprattutto in relazione all'interpretazione ch'egli propone di Abramo e del sacrificio di Isacco, tuttavia è bene enunciare fin d'ora almeno la sua ipotesi:

«Perché questo non è un tema fra gli altri: una storia del segreto come storia della responsabilità si lega a una cultura della morte, ovvero alle diverse figure della morte data» (17);

«[L'assoluto del dovere e. della responsabilità] chiama a tradire tutto ciò che si manifesta nell'ordine della generalità universale, e tutto ciò che si manifesta in generale, l'ordine stesso e l'essenza della manifestazione, ovvero l'essenza stessa, l'essenza in generale in quanto essa è inseparabile dalla presenza e dalla manifestazione» (18).

2. Abramo o del non potere e del non dovere dire.

Qual è, dunque, l'aporia della responsabilità? A tale interrogativo il filosofo francese risponde: è l'aporia della

singularità insostituibile; si potrebbe rispondere anche con Fr. Wahl il quale afferma: «C'è, in filosofia [ma forse non solo in filosofia, dato che la difficoltà evidenziata investe ogni forma di sapere e dunque il sapere stesso], un labirinto del "singolare"» (19). Ma di che cosa, ultimamente, si tratta? Come si è visto, Derrida osserva: la responsabilità esige la singularità insostituibile; ora, è proprio all'interno di una tale esigenza che ci si trova presi in un «groviglio irriducibile» tra il teorico ed il pratico. Infatti, da una parte non si può prendere una decisione responsabile senza sapere, senza scienza e coscienza; ma d'altra parte, e al tempo stesso, una decisione che si conformasse ad un sapere limitandosi a seguirlo o a svilupparlo non sarebbe propriamente una decisione responsabile, ma la messa in opera tecnica di un dispositivo cognitivo, il semplice dispiegamento di un teorema. La responsabilità sembra essere così legata alla condizione di un sapere pubblico, alla pubblicità stessa del sapere, e contemporaneamente all'esigenza di una risposta del tutto personale, così personale da rinviare ad un segreto assoluto: in fondo una singularità insostituibile, proprio perché insostituibile, è sempre segreta, aliena da ogni possibile confronto e legame, condizione questa di cui ci parla la morte stessa, che è sempre e solo la mia morte.

Come si ricorderà, Derrida ha insistito nell'osservare che «questo non è un tema fra gli altri: una storia del segreto come storia della responsabilità si lega ad una cultura della morte, ovvero alle diverse figure della morte data». Ora, ad avviso del filosofo francese il luogo originario dell'esplicito rivelarsi, del concreto manifestarsi dell'intreccio tra singularità, segretezza e mortalità che struttura e destruttura l'esperienza della responsabilità, il luogo dell'imporsi di questo tema che «non è un tema tra gli altri», questo luogo è da individuare nella figura di Abramo e più precisamente nella vicenda che lega il Patriarca al sacrificio del figlio Isacco. Derrida passa così da Patochka a Kierkegaard; anche in questo caso si tratta per lo più di una glossa di "Timore e tremore" nella quale viene ripreso, sebbene non

semplicemente ripetuto, l'impianto dell'interpretazione del filosofo danese.

Come è facilmente intuibile, il tema principale che Derrida riprende da Kierkegaard è quello della «singolarità insostituibile» e quindi della «responsabilità assoluta»; in tal senso - appunto questa è l'ipotesi derridiana -:

«"Il racconto del sacrificio di Isacco potrebbe essere letto come la portata narrativa del paradosso che abita il concetto di dovere o di responsabilità assoluta". Questo concetto ci mette in rapporto (senza rapporto, e nel doppio segreto) con l'altro assoluto, con la singolarità assoluta dell'altro, di cui Dio è qui il nome. Che si presti o meno fede al racconto biblico, che lo si accrediti, che se ne dubiti o che lo si trasponga, si può sempre dire che c'è una moralità di

questo racconto (...) "Questa moralità della favola vorrebbe dire la moralità stessa", laddove essa mette in gioco il dono della morte data. L'assoluto del dovere e della responsabilità presuppone che ogni dovere, ogni responsabilità e ogni legge umana vengano denunciati, ricusati, trascesi» (20).

Eppure, perché la figura di Abramo, in particolare nella vicenda che lo lega al sacrificio del figlio Isacco, sarebbe esemplare della struttura ultima della responsabilità e soprattutto dell'aporia, del groviglio e del paradosso che la travaglia? Ma perché, risponde Derrida a partire da una lettura di Kierkegaard, essa in modo esplicito e diretto rinvia al tema della morte (in questo caso: della morte data) e del segreto (in questo caso: nel dare la morte) a cui sempre riconduce la posizione e l'azione di una singolarità insostituibile: al di fuori di questo doppio rinvio, infatti, i contorni e il senso di una tale figura sfumerebbero in un indistinto senza identità e Abramo «Non sarebbe più Abramo, l'unico Abramo in rapporto singolare con il Dio Unico» (21). Il filosofo francese oppone a tale riguardo il filosofo danese al filosofo tedesco:

«Kant spiegava che agire moralmente era 'agire per dovere e non solo 'conformemente al dovere. Kierkegaard vede nell'azione 'per dovere, "nel senso universalizzabile della legge", una

trasgressione al dovere assoluto. E' qui che il dovere assoluto (verso Dio e nella singolarità della fede) implica una sorta di dono o di sacrificio che si porta "verso la fede al di là del debito e del dovere, del dovere come debito". In questa dimensione si annuncia un «dare la morte» che, al di là della responsabilità umana, "al di là del concetto universale di dovere", risponde al dovere assoluto. Nell'ordine della generalità umana, ne consegue un dovere di odio. Kierkegaard cita le parole di Luca (14, 26): 'Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, e fratelli, le sorelle e persino la propria vita, non può essere mio discepolo. Riconoscendo che 'dura è questa parola, Kierkegaard ne sostiene la necessità. Ne acuisce il rigore senza cercare di renderla meno scandalosa o paradossale. Ma l'odio di Abramo per l'etica e dunque per i suoi (la famiglia, gli amici, i prossimi, la nazione, ma al limite l'umanità intera, il genere o la specie) deve restare assolutamente doloroso. Se do la morte a ciò che odio, non è un sacrificio. Devo sacrificare quello che amo. Devo odiare e tradire i miei, ovvero dar loro la morte nel sacrificio, non in quanto li odio - sarebbe troppo facile -, ma in quanto li amo (...) L'esigenza e il rigore iperbolico spingono il cavaliere della fede a dire e a fare cose che sembreranno atroci (e che "dovranno" anche esserlo)» (22).

In tal senso, insiste Derrida sempre rileggendo ed interpretando Kierkegaard:

«Bisogna che Abramo ami assolutamente suo figlio per giungere a dargli la morte, a fare ciò che l'etica definisce odio e omicidio (...) Dio non chiederebbe ad Abramo di dare la morte ad Isacco, ovvero di dare questa morte in offerta sacrificale a lui stesso, a Dio, se Abramo non portasse a suo figlio un amore assoluto, unico, incommensurabile (...) Per assumersi una responsabilità assoluta davanti al dovere assoluto, per mettere in opera - o alla prova la sua fede in Dio, in verità Abramo deve anche restare un odioso assassino, poiché accetta di dare la morte» (23).

Sempre parallelo, e per certi aspetti ancora più emblematico, è il nesso essenziale che ad avviso di Derrida lega l'unicità di

Abramo - o si dovrebbe meglio dire: Abramo in quanto espressione e forma della singolarità insostituibile, luogo dell'istituirsi e della manifestazione stessa dell'unicità - al tema del segreto:

«Abramo non parla di ciò che Dio ha ordinato a lui solo, non ne parla a Sara, non ne parla a Eliezer, non ne parla a Isacco. Deve mantenere il segreto (è il suo dovere) ma è anche un segreto che deve mantenere - doppia necessità perché in fondo non può che mantenerlo (...) Non parlando, egli trasgredisce l'ordine dell'etica. Poiché la più alta espressione dell'etica, secondo Kierkegaard, è quella che ci lega ai nostri parenti e ai nostri cari (può essere la famiglia ma anche la comunità concreta degli amici o della nazione). "Mantenendo il segreto, Abramo tradisce l'etica" (...) Nella misura in cui non dicendo l'essenziale, ovvero il segreto tra lui e Dio, Abramo non parla, egli assume quella responsabilità che consiste nell'essere sempre solo e trincerato nella propria singolarità al momento della decisione» (24).

di conseguenza:

«(...) il brevissimo racconto di quello che si chiama 'il sacrificio di Isacco o 'Is'hac in vincoli (Chouraqui) non lascia alcun dubbio su questo "fatto": Abramo mantiene il silenzio (...) Della strana chiamata e dello strano ordine di Dio, Abramo non dice nulla a nessuno. Né a Sara, né ai suoi, né agli uomini in generale. Non rivela il suo segreto, non lo divulga in nessuno spazio familiare o pubblico, etico o politico. Non lo espone a nulla di quanto Kierkegaard chiama generalità. Tenuto al segreto/segregato (...) Abramo si prende la responsabilità di una decisione (...) Pertanto questa richiesta, questa prova, è per lo meno ("ecco cosa non può essere una semplice ipotesi interpretativa da parte mia", corsivo mio S.P.) una prova che consiste nel vedere fino a che punto Abramo è capace di mantenere un segreto, nel momento del più terribile sacrificio, alla punta estrema della prova del segreto richiesto: la morte data, di suo pugno, a colui che ama di più al mondo, alla promessa stessa, al suo amore dell'avvenire e all'avvenire del suo amore» (25).

E' possibile ora cogliere la tesi al centro di D.M. In verità questa unica tesi - che non è comunque la sola e che sempre si accompagna con molte altre (26) - si è già annunciata, ad esempio nell'affermazione secondo la quale in Abramo si configura un «'dare la morte che, "al di là della responsabilità umana, al di là" [che in verità vuol dire soprattutto 'al di qua] "del concetto universale di dovere", risponde al dovere assoluto», oppure nella constatazione che «Abramo deve anche restare un odioso assassino» o che egli «trasgredisce l'ordine dell'etica (...) tradisce l'etica», o ancora nell'interpretazione del silenzio del Patriarca come la condizione di un segreto che non si può/deve divulgare «in nessuno spazio familiare o pubblico, etico o politico», ovvero in nessuno spazio razionale, almeno nel senso in cui il razionale può essere considerato come il luogo stesso del costituirsi di un «senso universalizzabile», generale, valido per tutti e soprattutto non segreto, cioè pubblico. Questa unica tesi, dunque, sebbene sempre presente nelle pagine di D.M., trova tuttavia in alcuni passaggi un'espressione particolarmente esplicita; ne ricordo tre, rispetto a Patochka:

«Il segreto della responsabilità consisterebbe nel mantenere segreto (incorporato) il segreto del demonico e dunque "nell'ospitare in sé un nocciolo di irresponsabilità o di incoscienza assoluta", che Patochka chiama successivamente «l'irresponsabilità orgiastica» (27); ma soprattutto rispetto a Kierkegaard:

«L'etica mi induce alla sostituzione, come fa la parola. Da cui l'insolenza del paradosso: per Abramo, afferma Kierkegaard, "l'etica è la tentazione" (...) Etica come irresponsabilizzazione, contraddizione insolubile e perciò paradossale tra la responsabilità "in generale" e la responsabilità "assoluta". La responsabilità assoluta non è una responsabilità, in ogni caso non è la responsabilità generale o in generale (...) come se la responsabilità assoluta non dovesse più dipendere da un "concetto" di responsabilità e dovesse perciò restare inconcepibile,

ovvero impensabile, per essere ciò che deve essere: dunque irresponsabile, per essere assolutamente responsabile» (28);

e ancora più chiaramente:

«Dunque Abramo è al contempo il più morale e il più immorale, il più responsabile e il più irresponsabile degli uomini, assolutamente irresponsabile perché assolutamente responsabile, assolutamente irresponsabile davanti agli uomini e ai suoi, davanti all'etica, perché risponde assolutamente al dovere assoluto, senza interesse né speranza di ricompensa, senza sapere perché e in segreto: a Dio e davanti a Dio. Non riconosce alcun debito, alcun dovere davanti agli uomini perché è in rapporto con Dio (...) Abramo si sente libero. Agisce come se fosse sciolto da ogni dovere verso i suoi, suo figlio e gli uomini; ma continua ad amarli. E' necessario che egli li "ami" e "debba" loro tutto, per poterli sacrificare. Senza esserlo si sente dunque assolto da ogni dovere verso i suoi, verso il genere umano e la generalità dell'etica, assolto dall'assoluto del dovere unico che lo lega al Dio uno. Il dovere assoluto lo affranca da ogni debito e lo scioglie da ogni dovere. Assoluzione assoluta» (29).

3. I «cavalieri della buona coscienza» e l'urgenza dell'eresia.

La tesi di Derrida, la tesi al centro di D.M., quella secondo la quale il segreto della responsabilità consisterebbe nell'«ospitare in sé un nocciolo di irresponsabilità» (30), la tesi che riconosce e afferma uno scarto irriducibile tra ciò che chiama «responsabilità assoluta» (posizione e risposta di una singolarità irriducibile di fronte alla posizione e appello di una singolarità irriducibile) e ciò che chiama «responsabilità generale» (lo stendersi di una misura e di un'equiparazione, l'urgenza di un calcolo che universalizzando ricerchi l'equilibrio e fonda l'equità), «come se la responsabilità assoluta non dovesse più dipendere da un concetto di responsabilità e dovesse perciò restare inconcepibile, ovvero impensabile» - questa tesi, dunque, a cui qui si giunge attraverso

un confronto con Patochka e soprattutto con Kierkegaard, può essere letta anche a partire da Nietzsche che, come è noto, rappresenta uno degli autori di riferimento all'interno del pensiero derridiano. E' infatti proprio in relazione al filosofo tedesco che D.M. rivela la sua tensione critico-politica o, se si preferisce, la forza della sua «intenzione» decostruttrice; in questo testo Derrida lo dichiara esplicitamente commentando, non a caso, il passo de "La genealogia della morale" relativo all'«al di là del diritto» ("Jenseits des Rechts"):

«Infatti Nietzsche arriva al punto di tener conto, se così si può dire, del momento in cui questa giustizia comprende il non solvibile, il non saldabile, l'assoluto. Tiene conto di ciò stesso che deborda l'economia come scambio, e il commercio del ringraziamento» (31).

La dimensione politica e critica, decostruttiva di D.M. è relativa proprio a questo «tener conto» di cui il filosofo tedesco si sarebbe dimostrato lucidamente capace e a cui Derrida stesso intende restare con determinazione fedele. Il «tener conto» sarebbe anche un «far memoria» ed esso, almeno nel senso in cui se ne parla in questa opera, coinvolge ad un tempo il sapere «filosofico» e quello «etico»; il filosofico viene qui analizzato soprattutto nel suo rapporto con il segreto: sempre commentando Kierkegaard, e come ribadendo ciò che già affermava dialogando con Hegel in "Marges - de la philosophie" (32), Derrida osserva:

«In fondo il segreto è altrettanto intollerabile per l'etica quanto per la filosofia o la dialettica in generale, da Platone a Hegel (...) Sotto la forma esemplare della coerenza assoluta, la filosofia hegeliana rappresenta l'esigenza irrecusabile di manifestazione, di fenomenalizzazione, di svelamento; e dunque, si pensa, la richiesta di verità che anima la filosofia e l'etica in quello che hanno di più potente. Nessun segreto ultimo per il filosofico, l'etico o il politico. Il manifesto vale più del segreto, la generalità universale è superiore alla singolarità individuale. Nessun segreto irriducibile e giustificato di diritto, 'fondato di diritto' - e bisogna

aggiungere l'istanza del diritto a quella della filosofia e dell'etica. Nessun segreto è assolutamente legittimo» (33).

Ancora più nettamente, più oltre il filosofo francese insiste: «(...) il 'conosci te stesso sembra installare il filosofico nell'illusione della riflessività, nella denegazione di un segreto che è sempre "per me", ovvero "per l'altro" (...) il segreto per me è ciò che io non posso vedere; il segreto per l'altro è ciò che è consegnato solo all'altro, e che egli solo può vedere. Denegazione del segreto, la filosofia si installa nell'ignoranza di ciò che c'è da sapere ["à savoir"], ovvero ["à savoir"] che c'è segreto e che esso è incommensurabile al sapere, alla conoscenza e all'oggettività (...) Un segreto non appartiene, non si accorda mai a un «presso di sé» ["chez soi"]. Questa sarebbe l'"Unheimlichkeit" del "Geheimnis" (...)» (34).

Ora, l'«illusione della riflessività» e la «denegazione del segreto» che caratterizzerebbero la filosofia, questa «ignoranza di ciò che c'è da sapere, ovvero che c'è segreto e che esso è incommensurabile al sapere, alla conoscenza e all'oggettività», tutto ciò, lascia intendere Derrida, assume un peso assolutamente particolare - in quanto non solo teorico o speculativo, ma anche e soprattutto politico e sociale - laddove dal piano strettamente «filosofico» si passa al più ampio ambito «etico». Rispetto a quest'ultimo Derrida osserva:

«L'esigenza e il rigore iperbolico spingono il cavaliere della fede a dire e a fare cose che sembreranno atroci (e che "dovranno" anche esserlo). Tali cose devono disgustare coloro che si fanno forti della morale in generale (...) Bisogna che Abramo ami assolutamente suo figlio per giungere a dargli la morte, a fare ciò che l'etica definisce odio e omicidio» (35).

A tale riguardo il filosofo francese oppone, un po' ironicamente, il kierkegaardiano «cavaliere della fede» ai molto meno affascinanti «cavalieri della buona coscienza»:

«Insistiamo qui, a titolo della moralità della moralità, su ciò che troppo spesso dimenticano i moralisti che moralizzano e le buone coscienze che con sicumera tutte le mattine e tutte le settimane,

sui giornali, i settimanali, le radio e le televisioni, richiamano al senso delle responsabilità etiche o politiche. Si sente spesso dire che i filosofi che non scrivono un'etica vengono meno al loro dovere, e che il primo dovere di un filosofo è di pensare l'etica, di aggiungere un capitolo di etica a ciascuno dei suoi libri e così, più frequentemente possibile, tornare a Kant. Quello che non colgono i cavalieri della buona coscienza, è che il 'sacrificio di Isacco illustra - se è lecito usare questa parola nel caso di un mistero così notturno - l'esperienza più quotidiana e più comune della responsabilità (...) ciò che, nella mia singolarità, mi lega in questo modo alla singolarità assoluta dell'altro, mi getta immediatamente nello spazio o nel rischio del sacrificio assoluto. Ci sono anche gli altri, in numero infinito, la generalità innumerevole degli altri, ai quali dovrebbe legarmi la medesima responsabilità, una responsabilità generale e universale (quello che Kierkegaard chiama l'ordine etico). Non posso rispondere alla chiamata, alla richiesta, all'obbligo, e neppure all'amore di un altro senza sacrificargli l'altro altro, gli altri altri. "Ogni altro è tutt'altro" (...) Dacché sono in rapporto con l'altro (...) io so che non posso rispondervi se non sacrificando l'etica, ovvero ciò che mi obbliga a rispondere nella stessa misura e nello stesso modo, nel medesimo istante, a tutti gli altri (...) Giorno e notte, in ogni istante, su tutti i monti Moria del mondo, io sto facendo questo: levare il coltello su chi amo e devo amare, sull'altro, su talaltro o talaltra cui devo una fedeltà assoluta, incommensurabilmente» (36).

Di fronte alla sicurezza/sicurezza di coloro che vogliono tutto calcolare e che pensano di dovere e soprattutto di sapere tutto calcolare, di fronte a coloro che fanno della giustizia stessa l'espressione per eccellenza di una razionalità come calcolo, di fronte a coloro che vivono nell'«illusione», nella «denegazione» e nella «ignoranza», Derrida oppone con decisione l'esigenza di un sapere che sappia, seguendo Nietzsche, «tener conto» e «far memoria» - pur all'interno delle ineludibili necessità di un calcolo che deve sempre, in modo responsabile, mirare all'equilibrio e all'equità (all'equità come equilibrio) - dell'evidenza

dell'incalcolabile e dell'innumerabile, del «non solvibile» e del «non saldabile»:

«Ciò che si trova così all'opera nei discorsi di tutti i giorni, nell'esercizio della giustizia, e innanzitutto nell'assiomatica del diritto privato, pubblico o internazionale, nella condotta della politica interna, della diplomazia e della guerra, è un "lessico della responsabilità di cui si dirà che non corrisponde ad alcun concetto, ma che oscilla senza rigore attorno a un concetto introvabile". Corrisponde a una denegazione di cui si sa che le risorse sono inesauribili. E' sufficiente denegare infaticabilmente l'aporia o l'antinomia, e trattare da irresponsabili, da nichilisti, da relativisti, ovvero da post-strutturalisti o peggio da decostruzionisti, tutti coloro che continuano a inquietarsi davanti a tanta buona coscienza (...) Il punto di vista etico deve mantenere il suo valore: Abramo è un assassino. Ora, lo spettacolo di questo omicidio, insostenibile nella brevità densa e ritmata di un teatro, non è forse allo stesso tempo la cosa più quotidiana del mondo? Non si iscrive forse nella struttura della nostra esistenza al punto da non costituire nemmeno più un evento?» (37).

L'analisi di Derrida si fa così più severa:

«(...) né il buon funzionamento di tale società [quella civilizzata], né il ronzio del suo discorso sulla morale, la politica e il diritto, né l'esercizio stesso del suo diritto (...) sono minimamente perturbati dal fatto che, in ragione della struttura e delle leggi di mercato così come essa le ha istituite e le supporta, in ragione dei meccanismi del debito estero e di altre analoghe asimmetrie, la stessa 'società' "fa" morire o (...) "lascia" morire di fame e di malattia centinaia di milioni di bambini (quei prossimi o quei simili di cui parla l'etica o il discorso dei diritti dell'uomo), senza che alcun tribunale morale o giuridico sia mai competente per giudicare qui del sacrificio (...) Una simile società non solo partecipa a questo sacrificio incalcolabile, ma persino lo organizza. Il buon funzionamento del suo ordine economico, politico, giuridico, il buon funzionamento del suo discorso morale e della sua buona coscienza, presuppongono l'operazione

permanente di questo sacrificio (...) Che questo ordine sia fondato sul non fondamento di un caos (abisso e bocca aperta), è qualcosa che un giorno verrà necessariamente ricordato da coloro che lo dimenticano altrettanto necessariamente» (38).

E' bene sottolinearlo, ricordando ciò che in verità è del tutto evidente: ciò che il filosofo francese lamenta non è affatto l'assenza di un metodo in grado di sciogliere il «groviglio» o di risolvere l'«aporia» della responsabilità («groviglio» e «aporia» che sono e che anzi, Derrida lo ripete continuamente, "devono" restare tali); egli piuttosto, con il massimo rigore, avanza l'esigenza di una coscienza - e quindi, se si vuole, di una razionalità e di un'umanità dell'umano - che non si riduca alla «buona coscienza» (caricatura e ideologia dell'uomo), esigenza di una coscienza che sappia o voglia continuare ad «inquietarsi» e sappia o voglia far memoria di ciò che non si dovrebbe mai dimenticare. Come già sottolineato in relazione a Nietzsche, si tratta sempre di porre la possibilità/impossibilità e l'urgenza di una coscienza che, nel suo stesso «contare» che non può e non deve mai evitare, sia tuttavia in grado di «tener conto» del «non solvibile» e del «non saldabile», proprio di ciò che «deborda l'economia come scambio, e il commercio del ringraziamento». In D.M., prendendo il termine da Patochka, questa inquietudine e questa memoria, l'inquietudine di questa memoria e la memoria di questa inquietudine, prendono il nome di «eresia»; l'urgenza di quest'ultima si impone «se non altro per evitare l'arroganza di tutte le 'buone coscienze»:

«Pertanto la messa in opera di una responsabilità (la decisione, l'atto, la "praxis") dovrà sempre portarsi avanti e al di là di ogni determinazione teorica o tematica (...) L'eterogeneità che intravediamo qui tra l'esercizio della responsabilità e la sua tematizzazione teorica, ovvero dottrinale, non è anche ciò che vota la responsabilità all'eresia? all'"airesis" come scelta, elezione, preferenza, inclinazione, partito preso, cioè decisione? (...) Ora, nella misura in cui questa eresia marca sempre la distanza ["écart"], tenendosi sempre a distanza ["à l'écart"] da ciò che è

pubblicamente e notoriamente dichiarato, essa non è solo, nella sua possibilità, la condizione essenziale della responsabilità: paradossalmente essa destina la responsabilità alla resistenza o alla dissidenza di un certo segreto. Dissidenza, scarto, eresia, resistenza, segreto sono altrettante esperienze paradossali, nel senso forte che Kierkegaard dava a questa parola» (39).

4. Il non nascosto o del segreto del segreto.

Intorno a che cosa Derrida costruisce il suo testo? Certo, come già sottolineato, intorno alle aporie della responsabilità. Egli vuole insistere, «a titolo della moralità della moralità», nel ricordare «ciò che troppo spesso dimenticano i moralisti che moralizzano e le buone coscienze che con sicumera tutte le mattine richiamano al senso delle responsabilità etiche e politiche»: c'è qualcosa rispetto al quale la filosofia e la buona coscienza, la filosofia come buona coscienza, si pongono sempre nella forma dell'illusione, dell'ignoranza, della denegazione; di che cosa si tratta? Il filosofo francese ha già risposto: «ignoranza di ciò che c'è da sapere, ovvero che c'è segreto e che esso è incommensurabile al sapere, alla conoscenza e all'oggettività». Ma, appunto, di che cosa ultimamente si tratta, di quale segreto qui si parla? A tale interrogativo è necessario rispondere, soprattutto per non correre il rischio di interpretarlo, immediatamente, come un puro vuoto, come un semplice niente, come qualcosa «da nichilisti, da relativisti, ovvero da post-strutturalisti o peggio da decostruzionisti». In effetti qui si tratta, proprio in relazione a ciò che origina, se così si può dire, l'aporia della responsabilità, esattamente dell'opposto di un puro nulla/niente; introducendo la parte intitolata «La prova del segreto» è Derrida stesso, come spesso gli capita, ad anticipare la conclusione della propria interpretazione:

«Quale segreto? Ebbene questo: "unilateralmente assegnata da Dio", la prova imposta sul monte Moria consisterebbe appunto nel

provare se Abramo è capace di mantenere un segreto (...) Poiché il segreto del segreto di cui parleremo non consiste nel nascondere qualcosa, nel non rivelarne la verità, bensì nel "rispettare la singolarità assoluta", la separazione infinita di ciò che mi lega o mi espone all'unico, all'uno come all'altro, all'Uno come all'Altro» (40).

Come si ricorderà, questa conclusione è in verità proposta fin dalle prime pagine di D.M.: «La responsabilità esige la singolarità insostituibile. Solo a partire dall'insostituibilità si può parlare di soggetto responsabile»; il rinvio alla singolarità insostituibile è così ciò che ad un tempo fonda la responsabilità e ne pone in aporia il concetto e l'esperienza: «L'assoluto del dovere e della responsabilità chiama [a rispondere, e proprio questo sarebbe il fondamento della responsabilità, ma appunto, aporia o groviglio della responsabilità, nel rispondere chiama anche] a tradire tutto ciò che si manifesta nell'ordine della generalità universale». Ciò che non è solvibile o saldabile non è dunque il nulla, il niente, l'invisibile, il nascosto o l'assenza, ma la presenza o l'evento della singolarità insostituibile; quest'ultima è così l'indeducibile e il non inizio a partire dal quale, tuttavia, ha origine la «moralità della moralità». In D.M. il non nascosto ineducibile (e quindi - sia rispetto ad una concezione della verità come svelamento, sia rispetto ad una concezione della verità come logicità - il non nascosto assolutamente nascosto) del porsi della singolarità insostituibile, del segreto della singolarità insostituibile, prende il nome, come si è visto, di «segreto del segreto» o meglio, con un termine che nell'ordine del suo voler dire a me sembra perfetto, di «assioma assoluto». Le ultime pagine del testo, che tra l'altro segnano un certo allontanamento da Kierkegaard così a lungo e così fedelmente seguito, sono, in relazione al senso della proposta derridiana, del tutto esplicite:

«Ritorniamo velocemente a quello che cominciando ho chiamato l'assioma assoluto. L'assioma ci obbliga a porre o a supporre un'esigenza di segreto, un segreto chiesto da Dio, da colui che propone o promette l'alleanza. Il senso di questo segreto

non sta nel nascondere una cosa, come sembra suggerire Kierkegaard (...) la fedeltà al segreto implicitamente richiesta non concerne essenzialmente il contenuto di qualcosa da nascondere (l'ordine del sacrificio, eccetera) ma la pura singolarità del faccia a faccia con Dio, il segreto di questo rapporto assoluto. E' un segreto senza contenuto, nessun senso da nascondere, nessun altro segreto se non la richiesta stessa del segreto, ovvero l'esclusività assoluta del rapporto tra colui che chiama e colui che risponde «Eccomi»: la condizione della chiamata e della risposta, se mai ce n'è, e sia pura. Dunque non c'è più nulla di sacro al mondo per Abramo, visto che è pronto a sacrificare qualsiasi cosa. Questa prova sarebbe perciò una sorta di desacralizzazione del mondo (...) Come se Dio dicesse ad Abramo: non ne parlerai a nessuno, non perché nessuno "sappia" (e in verità, non è una questione di "sapere"), ma perché non ci siano terzi tra noi, nulla di ciò che Kierkegaard chiamerà la generalità dell'etico, del politico o del giuridico. Che non ci sia nessun terzo tra noi, nessuna generalità, nessun sapere calcolabile, nessuna deliberazione condizionale, nessuna ipotesi, nessun imperativo ipotetico, affinché l'alleanza sia assoluta e assolutamente singolare nell'atto di elezione (...) chiamata assolutamente singolare. Ne va solamente della sua determinazione (...) A entrare con Dio in un'alleanza incondizionatamente singolare. Semplicemente per "rispondere" in modo responsabile di una corresponsabilità innescata dalla chiamata. E' la prova dell'incondizionalità nell'amore, cioè della fede giurata tra due singolarità assolute (...) Insomma bisognerebbe che il segreto da mantenere fosse in fondo senza oggetto, senza altro oggetto se non l'alleanza incondizionatamente singolare, l'amore folle tra Dio, Abramo e ciò che da lui discende (...) tutti questi segreti senza segreto, di tutte queste cripte senza profondità, senz'altro fondo che l'abisso del chiamare o del rivolgersi, senza altra legge che la singolarità dell'evento (...)» (41).

5. Il riconoscere e il conoscere.

Di fronte a coloro che vogliono e pensano di sapere/potere tutto calcolare e dedurre, di fronte a coloro che vogliono tutto calcolare perché credono di doverlo fare dato che pensano di potere, anche solo in linea di principio, tutto calcolare - il dovere di un tale potere è ciò che definisce il sapere stesso come giustizia e come diritto -, di fronte al «buon funzionamento del suo ordine economico, politico, giuridico», Derrida oppone, come più volte si è sottolineato, ciò «che deborda l'economia come scambio e il commercio del ringraziamento», il segreto «incommensurabile al sapere, alla conoscenza e all'oggettività», in una parola egli pone l'incalcolabilità di un «assioma assoluto». L'assolutezza di tale assioma - forma evidente di un'esasperazione dell'indeducibilità che per definizione caratterizza il concetto stesso di assioma - è quella che appartiene alla singolarità insostituibile senza la quale non ci sarebbe affatto una vera responsabilità, e che tuttavia nel suo stesso porsi sempre si pone al di qua della «generalità dell'etico, del politico e del giuridico». Sarebbe appunto questo il segreto che la responsabilità europea - cioè quella tradizione che peraltro trova proprio nelle religioni abramiche, e quindi nel richiamo alla giustizia che ad esse è peculiare, il suo stesso fondamento - tende sempre a dimenticare e di cui essa sembra quasi incapace di tener conto: vi è un segreto del segreto che rinvia la decisione responsabile alla singolarità insostituibile e così facendo fa della responsabilità stessa il luogo di un'aporia e di un groviglio nel quale è ospitato «un nocciolo di irresponsabilità o di incoscienza».

Nei confronti di una simile interpretazione, della provocazione o paradossalità di una simile interpretazione, è possibile assumere due atteggiamenti che a me sembrano entrambi sbagliati. Si può infatti trascurare, sottovalutare e infine addirittura negare la «legge» al di là di ogni legge imposta dalla «singolarità dell'evento». In fondo, si potrebbe sostenere, il singolare è trascurabile e il pensiero non può che essere il luogo

dell'universale e della generalità; da questo punto di vista il pensiero non può e dunque non deve far altro che calcolare, contare, dedurre, e questa non è nient'altro che la razionalità stessa; di conseguenza non è affatto scandaloso e tantomeno assurdo sacrificare, in nome della legge del calcolo e del raggiungimento dell'equilibrio attorno alla quale essa, nella migliore delle ipotesi, si affatica, non è assurdo sacrificare delle singolarità e delle unicità: tutto questo non è assurdo poiché è inevitabile e necessario, e ciò non sarebbe affatto un'ingiustizia, non lo è mai stato e non lo sarà mai, visto che è la condizione stessa dell'unica giustizia possibile: ricordando ad esempio "La scrittura e la differenza" (1967), si potrebbe così sostenere che l'economia della giustizia, dell'unica giustizia possibile, esige un tale sacrificio. L'inquietudine di Derrida per i quotidiani sacrifici dei singoli (42) è dunque del tutto ingiustificata: essa è soltanto il sintomo di un'astratta passione per l'assoluto che ultimamente non ha nulla di ciò che si potrebbe considerare come razionale (43).

Una simile assenza di razionalità, che all'interno del primo atteggiamento tratteggiato è percepita come il limite più evidente della posizione derridiana, è invece giudicata positivamente, se così si può dire, in un secondo atteggiamento. Quest'ultimo condivide con il primo una stessa idea di ragione e di pensiero: il razionale è sempre e solo il luogo della misura e del calcolo, della deduzione e del progetto, e quindi dell'affermarsi di una volontà di potenza intesa come controllo e dominio; tuttavia, a differenza della prima, in questa seconda prospettiva si riconosce e si afferma con forza la pertinenza dell'evento il quale, proprio per essere difeso nella sua natura di evento, viene infine posto al di là di ogni possibile razionalità. Tale lettura, se da una parte considera come un merito il tenersi «a distanza da ciò che è pubblicamente e notoriamente dichiarato» valorizzando di conseguenza ciò che si pone come «dissidenza, scarto, eresia, resistenza, segreto» (rispetto, ricordiamolo sempre, «i moralisti che moralizzano» e «le buone coscienze»), d'altra parte, per salvaguardarlo, essa rischia

sempre di ricondurre il «non solvibile» e il «non saldabile» nell'ambito, se non proprio dell'irrazionale, almeno in quello dell'a-razionale. Ma così facendo il riconoscimento della legge «fuori legge» della singolarità dell'evento è come se si accontentasse, ma così anche si esaurisse, nel richiamo all'imponderabilità che nessun sapere saprebbe immaginare o dedurre e a maggior ragione dominare: un tale riconoscere - che in quanto tale si oppone con decisione a quella pretesa conoscenza che in realtà si fonda sull'illusione, sull'ignoranza e sulla denegazione «di ciò che c'è da sapere, ovvero che c'è segreto e che esso è incommensurabile al sapere» - rischia di non diventare mai un conoscere (e infatti, si sostiene, se lo diventasse non sarebbe più un autentico riconoscere e un vero rispondere).

Può essere utile a tale riguardo ricordare ciò che Leibniz osserva nel "Discorso di metafisica" (1686):

«(...) io sono molto lontano dall'opinione di coloro che sostengono che nella natura delle cose o nelle idee che Dio ne ha, non vi sono regole di bontà e di perfezione, e che le opere di Dio "sono buone solo per questa ragione formale", che Dio le ha fatte. Infatti se fosse così, Dio, sapendo di esserne l'autore, non avrebbe altro da fare che contemplarle dopo e trovarle buone, come testimonia la Sacra Scrittura, la quale sembra essersi servita di questa antropologia, solo per "farci conoscere che la loro eccellenza si riconosce dal considerarle in se stesse, anche quando non si riflette sulla denominazione esterna, da sola, che le rapporta alla loro causa". Ciò è tanto vero che solo attraverso la considerazione delle opere è possibile scoprire l'artista. Bisogna dunque che queste opere "portino in sé" il suo carattere. Io confesso che l'opinione contraria mi sembra estremamente dannosa e molto vicina a quella degli ultimi innovatori, per i quali la bellezza dell'universo e la bontà che noi attribuiamo alle opere di Dio, sono solo chimere degli uomini che concepiscono Dio a loro modo. Così, dicendo che le cose non sono buone per una qualche regola di bontà, ma solo per la bontà di Dio, si distrugge, mi sembra, senza pensarvi, tutto l'amore di Dio e tutta la sua

gloria. Perché, infatti, lodarlo di ciò che ha fatto, se fosse ugualmente lodevole nel caso che avesse fatto tutto il contrario? Dove sarebbe allora la sua giustizia e la sua saggezza, se non c'è che un potere dispotico, se la volontà tiene il posto della ragione, e se, secondo la definizione che si dà dei tiranni, ciò che piace al più potente, è, perciò stesso, giusto?» (44)

Senza entrare minimamente nel merito delle molte questioni presenti in questo formidabile passo leibniziano, non si può fare a meno di cogliere in esso un chiaro invito a non limitare mai la capacità della ragione al solo "riconoscimento" della posizione della creatura (la creazione deve essere qui intesa come il luogo per eccellenza della novità irriducibile e dunque dell'evento) - posizione che in fondo si trova pienamente determinata in forza della sua sola «ragione formale», che è poi quella di essere posta da Dio con un atto del tutto libero -, dato che si tratta "anche" e "sempre" di tentare di "conoscere" il carattere della creatura considerandola «in se stessa», nella sua stessa singolarità insostituibile. La «bontà» di un tale «conoscere» - pur tra mille difficoltà, infiniti errori e continue antropologie fallaci - non è infatti estranea o indifferente alla «bontà» di quel «riconoscere» che è capace di non denegare il segreto dell'unicità insostituibile: in verità queste «due bontà», ci si passi l'espressione, appartengono, nella loro stessa differenza, ad un unico movimento e laddove venisse meno la prima cadrebbe anche la seconda. Al di fuori di questo unico movimento l'atto assolutamente libero e singolare del Creatore in forza del quale la creatura è posta come singolarità insostituibile, un simile atto non potrebbe che configurarsi, secondo i termini leibniziani, come quell'atto di imperio tipico del tiranno.

Ora, sebbene il pensiero di Derrida non possa in alcun modo essere ridotto al mero riconoscimento dell'ineffabilità dell'evento e di conseguenza al puro richiamo all'irriducibilità dello scarto tra sapere e verità (tutta l'opera del filosofo francese è un continuo interrogarsi e lavorare sulle conseguenze, filosofiche, etiche, politiche, eccetera, che a partire da tale riconoscimento è

necessario trarre), è pur vero che talvolta la sua analisi sembra quasi legittimare una lettura come quella più sopra stigmatizzata. Un simile rischio mi sembra particolarmente evidente nell'interpretazione della figura di Abramo proposta in D.M. Certo, in questa opera Derrida segue puntualmente, come già ricordato, l'analisi kierkegaardiana, e così facendo egli rende evidente fin dall'inizio che la sua lettura non ha alcuna pretesa filologica, teologica, storica, letteraria, eccetera. Inoltre è altrettanto evidente come per il filosofo francese la fedeltà nella lettura di un'opera implichi sempre e necessariamente una sorta di forzatura del testo, o di una messa in contrasto del testo con se stesso, che solo così può e deve essere letto; in tal senso vale nella lettura derridiana di Kierkegaard ciò che vale nella sua lettura di Levinas: «Senza dubbio [Kierkegaard] non si esprime in questo modo (...) Questo (...) non è mai designato come tale da [Kierkegaard]. Tuttavia rischierò [io, J. D.] di riscriverne io stesso la necessità nella conseguenza dei suoi assiomi».

Di quale necessità si tratta? Ma, appunto, quella di una certa aporia ospitata nel cuore stesso del concetto (europeo, ma forse non solo) (45) di responsabilità, aporia che rinvia al tema kierkegaardiano per eccellenza: quello della singolarità insostituibile. Derrida riprende, sottolinea, ribadisce, marca, interroga, lavora e infine esaspera questo grande tema del filosofo danese. E' proprio una simile esasperazione a far emergere con chiarezza l'aporia sulla quale il filosofo francese non si stanca di insistere dall'inizio alla fine di D.M.; le forme e i modi attraverso i quali Derrida attesta la sua fedeltà al grande tema kierkegaardiano, ma anche levinassiano, dell'unicità, e ai quali, all'interno della prospettiva della sua lettura, egli si sente rigorosamente costretto («rischierò di scriverne io stesso la necessità nella conseguenza...»), queste forme e questi modi sono del tutto evidenti: «assioma assoluto», «segreto senza contenuto», segreto «che non concerne essenzialmente il contenuto di qualcosa da nascondere, ma la pura singolarità del faccia a faccia con Dio, il segreto di questo rapporto assoluto», «alleanza

assoluta» il cui unico contenuto - affinché sia assolutamente assoluta - è questa alleanza stessa, «alleanza incondizionatamente singolare» in cui ciò che è in questione è «il rispondere in modo responsabile di una corresponsabilità innescata dalla chiamata», alleanza che non ha altro fondo «che l'abisso del chiamare o del rivolgersi, senz'altra legge che la singolarità dell'evento», «segreto senza oggetto, senza altro oggetto se non l'alleanza incondizionatamente singolare (...) tra Dio, Abramo e ciò che da lui discende».

Questa esasperazione, ripetiamolo, è il modo attraverso il quale Derrida si sforza di pensare con il massimo rigore la singolarità insostituibile nominata e posta da Kierkegaard. A tale riguardo, tuttavia, è possibile chiedersi, rivolgendosi evidentemente non solo al filosofo francese ma anche a quello danese, se una tale enfasi, in qualche modo in sé del tutto legittima, non rischi anche di lasciarsi sempre sfuggire un intreccio o un testo che ha qualcosa di essenziale. Mi limito qui di seguito a richiamare l'attenzione solo su due aspetti del racconto del Genesi relativo al sacrificio o alla legatura di Isacco.

Con il termine «segreto», ma soprattutto con l'insistenza sul «segreto del segreto» e sul «segreto senza contenuto, senza oggetto», Derrida rilegge e ripensa le considerazioni di Kierkegaard sul «silenzio» di Abramo; tuttavia non è affatto escluso, anzi, che questo stesso brano possa essere letto anche come una grande scena di parola nella quale non solo Jahvè (Dio) parla ad Abramo (uomo) e Abramo a Jahvè, ma dove anche Abramo (uomo) parla ad Isacco (uomo) e Isacco ad Abramo. Se dunque vi è qui «silenzio» o «segreto», vi è anche, in eguale misura, «parola» o meglio «parole»: è senz'altro vero che questa scena è attraversata da un drammatico silenzio, ma è altrettanto vero ch'essa è al tempo stesso anche abitata da una drammatica parola, e più precisamente da più parole drammatiche dato che, non bisogna mai dimenticarlo, Abramo risponde «Eccomi!» ("hineni") non solo alla parola unica di Jahvè, ma anche alla parola unica di Isacco. Da questo punto di vista la chiamata di Dio, cioè

la sua parola, che innesca «un'alleanza incondizionatamente singolare», non deve mai essere separata dalla chiamata/risposta dell'uomo all'uomo, cioè dalle parole di Abramo/Isacco, che innescano anch'esse, e sempre al tempo stesso, «un'alleanza incondizionatamente singolare». In tal senso, almeno così mi sembra, una certa interpretazione rischia forse

«(...) di consumare l'intero racconto, con tutte le sue sfumature e con la drammaticità dei suoi tempi narrativi, attorno al fuoco della fede e in particolare della sola fede di Abramo (...) Infatti, se ad un primo sguardo, è quasi inutile sottolinearlo, ciò che salta agli occhi è l'obbedienza dell'uomo nei confronti di Dio (Abramo segue senza esitare il comando di Jahvè), ad uno sguardo più attento ci si accorge che quanto è qui in gioco è anche l'obbedienza dell'uomo nei confronti dell'uomo, e in particolare del figlio nei confronti del padre (Isacco segue senza esitare il comando di Abramo; il brano, non bisogna sottovalutarlo, lo ripete ben due volte: 'Proseguirono tutt'e due insieme'); inoltre, bisogna anche riconoscere come tali relazioni [potremmo ora dire: tali parole] non siano mai, se così mi posso esprimere, 'unidirezionali, poiché esse si determinano non solo come obbedienza dell'"inferiore verso il 'superiore, come obbedienza del figlio verso il padre e dell'uomo verso Dio, ma anche e al tempo stesso come obbedienza del 'superiore verso l'"inferiore, cioè del padre nei confronti del figlio ('Isacco si rivolse al padre Abramo e disse: "Padre mio!". Rispose: "Eccomi, figlio mio"» [...]), così come di Dio verso l'uomo» (46).

Ma una simile precisazione, si potrebbe obiettare, non fa che confermare l'insistenza di Derrida: ultimamente, questa parola e queste parole non hanno altro contenuto che «l'abisso del chiamare o del rivolgersi», l'«Eccomi!», appunto. Questo, tuttavia, è vero solo in parte; in effetti ciò di cui si parla, tra Dio e Abramo, e in verità anche tra Abramo e Isacco, il contenuto di queste parole è sempre il sacrificio, e più precisamente il sacrificio umano: qui l'atto (puro e assoluto) del chiamare e del rivolgersi si incarna (e diventa impuro?) nel contenuto (il cui senso,

certamente, è sempre da riconoscere) della richiesta e della sospensione di un sacrificio umano. Proprio perché paradossali, le modalità di questa «incarnazione», il richiedere e il sospendere, non possono essere sottovalutate. La posizione di Derrida è a tale riguardo netta e all'interno della sua lettura del tutto giustificata, quasi inevitabile:

«D'altronde che interesse avrebbe Dio nella morte di questo bambino, anche se la morte gli fosse offerta in sacrificio? Egli non l'avrà mai detto né l'avrà mai voluto dire. Allora, eventualità ancora più mostruosa, la messa a morte di Isacco diventa secondaria. Comunque non è più la cosa da nascondere, il contenuto di un segreto da salvare. Non ha alcun senso. E tutto sarà sospeso a questa sospensione di senso» (47).

Certo, si sa, lo si verrà a sapere, ed infatti proprio di questo nuovo sapere qui si tratta: Dio non ha alcun interesse per il sacrificio umano e per la morte di un ragazzo, di un innocente, di nome Isacco, ma tutto questo non lo si sa all'inizio, non lo si può e soprattutto non lo si deve sapere all'inizio della storia:

«Il sacrificio di Isacco è stato richiesto, anche se poi è stato pure sospeso. In forza di questa ipotesi bisogna riconoscere che se la messa alla prova della fede di Abramo è dovuta passare attraverso la richiesta e la sospensione del sacrificio umano, allora è assai probabile che questo passaggio non fosse semplicemente un caso, ma anzi costituisse in qualche misura una via obbligata, e quindi un'indicazione, affinché si rivelasse il senso più autentico dell'Alleanza; di conseguenza, se così fosse, ciò che qui si troverebbe messa alla prova non sarebbe solo la fede di Abramo, ma anche, e sempre intrecciati con essa, la struttura e il senso stesso del sacrificio, e in particolare del sacrificio umano. All'interno di questa prospettiva (...) la messa alla prova della fede di Abramo (che non deve mai essere intesa come una semplice verifica di ordine gerarchico, dato che essa deve sempre essere letta nella più ampia prospettiva di una piena e libera affermazione dell'Alleanza) non poteva non coincidere con la messa alla prova del senso stesso del sacrificio, e più radicalmente

della fede dell'uomo nel sacrificio: qui, laddove si è stati chiamati al nuovo modo dell'Alleanza, non si poteva evitare il confronto con l'altra modalità di rapporto tra l'uomo e Dio, con l'antico e terribile modo del sacrificio umano. A tale riguardo è senz'altro vero che l'essenziale di questo racconto risiede negli 'Eccomi!' di Abramo, nell'obbedienza del figlio Isacco e nella sospensione del sacrificio del ragazzo, ma tale essenzialità è come se risultasse compromessa o sminuita da un'attenzione che, seguendo forse in modo troppo meccanico una certa lettura kierkegaardiana, si facesse totalmente assorbire dalla fede del solo Abramo e dal lieto fine della vicenda, senza lasciarsi così interrogare dal fatto che il Patriarca dice 'Eccomi!' sia all'ordine che alla sua sospensione, e che il sacrificio di Isacco, prima ancora di essere sospeso (ed anzi, come si cercherà di mostrare in seguito, proprio per essere sospeso), è stato anche ordinato» (48).

In tal senso ciò che si troverebbe all'origine della moralità delle religioni del Libro, e di conseguenza della responsabilità europea, non sarebbe tanto la chiamata, segreta e al di là dell'etica, ad un atto impossibile come è quello della messa a morte del proprio figlio, quanto piuttosto, attraverso o a partire da questa chiamata, l'indicazione di una moralità diversa da quella che regolarmente cerca e infine trova nel sacrificio umano il suo stesso compimento. Il segreto, se ve ne è uno, non è dunque quello della chiamata a dare la morte, ma quello, attraverso questa stessa chiamata, di un appello a non darla mai più: non è necessario, non lo è mai stato, non lo sarà mai più. Desacralizzazione assoluta della morte.

Tutto questo, evidentemente, non nega affatto il paradosso di «un'alleanza incondizionatamente singolare» e «l'abisso del chiamare o del rivolgersi» ad essa connessa, tutt'altro; ciò che si cerca qui di suggerire è infatti l'idea secondo la quale il prodursi di tale alleanza e l'aprirsi di tale abisso non è mai estraneo o indifferente (è il leibnitziano: «Perché, infatti, lodarlo di ciò che ha fatto, se fosse ugualmente lodevole nel caso che avesse fatto tutto il contrario?») al contenuto stesso a cui questa alleanza e questo abisso rinviano, alleanza e abisso che dunque non vanno mai

denegati ma riconosciuti, ma il cui riconoscimento, tuttavia, si approfondisce proprio attraverso il conoscere (evidentemente con tutti i suoi problemi) del contenuto di cui la loro parola - nel parlare, nel rivolgersi parlando, nello stabilire l'alleanza parlando - parla. Un simile conoscere - se ve ne è uno, se vi è dunque la possibilità di una conoscenza che sia altra cosa dal solo misurare e calcolare - non comprometterebbe il riconoscere, ma semmai lo imporrebbe come sempre più urgente, rendendo in tal modo sempre più evidenti e meno denegabili l'incondizionalità e l'abissalità stesse dell'alleanza e della chiamata.

DONARE LA MORTE

1. I SEGRETI DELLA RESPONSABILITA' EUROPEA

In uno dei suoi "Saggi eretici sulla filosofia della storia" (1), Jan Patochka mette in relazione il segreto e la responsabilità, più precisamente il mistero del sacro e la responsabilità. Li oppone. O ne sottolinea piuttosto l'eterogeneità. Un po' alla maniera in cui lo farà poi Levinas, mette in guardia contro un'esperienza del sacro o dell'entusiasmo fusionale, in particolare contro un rapimento demonico che avrebbe come effetto, e a volte come fine principale, quello di irresponsabilizzare, di far perdere il senso o la coscienza della responsabilità. Nello stesso tempo, Patochka perviene a distinguere la religione dalla sacralizzazione demonica. Che cos'è una religione? La religione presuppone l'accesso alla responsabilità di un io libero. Implica dunque la rottura con quel particolare tipo di segreto (perché di certo non è il solo) che si associa al mistero sacrale e a quello che Patochka chiama regolarmente il demonico. Tra il "demonico" da una parte (ciò stesso che confonde il limite tra l'animale, l'umano e il divino, e non è senza affinità con il mistero, l'iniziatico, l'esoterico, il segreto o il sacro) e la "responsabilità" dall'altra, bisogna distinguere. Si tratta dunque di una tesi sull'origine e l'essenza del religioso.

A quale condizione si può parlare di religione nel senso proprio del termine, se ce n'è uno? A quale condizione si può parlare di una storia della religione, e innanzitutto della religione cristiana? Col ricordare che Patochka menziona solo il suo esempio, non voglio affatto denunciare un'omissione o la colpevole negligenza di quella che dovrebbe essere un'analisi comparativa. Al contrario, mi pare necessario sottolineare la coerenza di un pensiero che

considera l'evento del mistero cristiano come singolarità assoluta, religione per eccellenza e condizione irriducibile nella storia congiunta del soggetto, della responsabilità e dell'Europa; e questo anche se, qua e là, l'espressione «storia "delle" religioni» appare al plurale, e anche se in questo plurale si può sottintendere il solo giudeo-cristiano-islamismo e le cosiddette religioni del Libro (2). Secondo Patochka non si può parlare di religione che a partire dal momento in cui il segreto demonico, così come il sacro orgiastico, viene "superato". Lasciamo a questa parola il suo equivoco essenziale. Si dà religione, nel senso proprio del termine, a partire dall'istante in cui il segreto del sacro e il mistero orgiastico o demonico sono, se non distrutti, quantomeno dominati, integrati e infine assoggettati alla sfera della responsabilità. Il soggetto della responsabilità sarebbe il soggetto che è riuscito ad assoggettare a sé il mistero orgiastico o demonico. Ma allo stesso tempo per assoggettarsi liberamente al tutt'altro infinito che lo vede senza essere visto. La religione è responsabilità, o non è affatto. La sua storia non ha senso che in un "passaggio" alla responsabilità. Un tale passaggio supera o sopporta la prova che avrà liberato la coscienza etica dal demonico, dalla mistagogia e dall'entusiasmo, dall'iniziatico e dall'esoterico. C'è religione, nel senso autentico di questo termine, nel momento in cui l'esperienza della responsabilità si sottrae a questa forma di segreto che si chiama mistero demonico.

Poiché il concetto di "daimon" oltrepassa i limiti che separano l'animale, l'umano e il divino, non ci si sorprenderà di vedere che Patochka vi riconosce una dimensione essenziale del desiderio sessuale. In che senso questo mistero demonico del desiderio ci impegna in una storia della responsabilità, e più precisamente nella storia "come" responsabilità?

«Il demonico deve essere messo in relazione con la responsabilità; in origine questo rapporto non esiste». Detto altrimenti, il demonico è definito originariamente dall'irresponsabilità, o, se si vuole, dalla non-responsabilità. Appartiene ad uno spazio in cui non è ancora risuonata

l'ingiunzione a "rispondere": non vi si sente ancora l'appello a rispondere di sé, dei propri atti e dei propri pensieri, a rispondere dell'altro e davanti all'altro. La genesi della responsabilità come la propone Patochka non descriverà solamente una storia della religione o della religiosità. Si confonderà con una genealogia del soggetto che dice «io», del suo rapporto a se stesso come istanza della libertà, della singolarità e della responsabilità, del rapporto a sé come essere davanti all'altro: l'altro nella sua alterità infinita, quella che guarda senza essere vista, ma anche quella la cui bontà infinita "accede" ["donne dans"] a un'esperienza che consisterebbe nel "dare la morte" ["donner la mort"]. Dare la morte: lasciamo a questa espressione, per il momento, tutta la sua ambiguità (3). Beninteso questa genealogia, se è anche una storia della sessualità, segue le tracce di un genio del cristianesimo "come" storia d'Europa. Poiché, al centro di questo saggio, la posta in gioco si definisce bene in questo modo: come interpretare «la "nascita" dell'Europa nel senso moderno del termine»? Come pensare «l'espansione dell'Europa» prima e dopo le crociate? Più radicalmente, di che cosa soffre la «civiltà moderna» in quanto europea? Non che essa soffra di una tale o tal'altra mancanza o cecità. Perché essa soffre semplicemente di non conoscere la sua storia, di non assumersi la responsabilità, cioè la memoria della sua storia "come" storia della responsabilità?

Questa incomprensione non tradisce una debolezza accidentale del sapiente o del filosofo. Non si tratta di un peccato di ignoranza o di una mancanza di sapere. Non è per "mancanza di sapere" [faute de savoir] che l'europeo non conosce la sua storia come storia della responsabilità. Se lo storico dell'Europa non riconosce la storicità, e innanzitutto ciò che lega la storicità alla responsabilità, è invece perché il suo sapere storico occulta, ottura o satura le questioni, i fondamenti o gli abissi, poiché crede ingenuamente di totalizzare e attualizzare, o, è lo stesso, poiché si perde nei dettagli. Giacché al cuore di questa storia c'è un abisso, un baratro che resiste al riassunto totalizzante. Separando il

mistero orgiastico dal mistero cristiano, questo abisso annuncia anche l'origine della responsabilità.

Questa è la conclusione verso la quale si orienta tutto il saggio:

«La civiltà moderna soffre non soltanto per i propri errori e le proprie miopie, ma anche per la mancata soluzione di tutto il problema della storia. Ma il problema della storia non può venire risolto, deve restare un problema. Il pericolo di oggi è che, per l'accumularsi di troppe nozioni nel singolo, si disimpari a vedere i problemi e ciò che ne sta alla base. Può darsi che l'intero problema della decadenza della civiltà industriale sia stato mal posto. La civiltà di per sé non esiste. Il vero problema è se l'uomo storico intenda ancora o no riconoscere [avouer] (4) la storia (priznavat se k dejinam)» (5).

Quest'ultima frase suggerisce che la storicità resta un segreto. L'uomo storico non vuole "riconoscere" la storicità, e in primo luogo non vuole confessarsi l'abisso che scava la sua storicità. Perché la storia dovrebbe essere riconosciuta? E perché un simile riconoscimento sarebbe difficile?

Due motivi potrebbero spiegare questa resistenza al riconoscimento. "Da una parte", questa storia della responsabilità si confonde con una storia della religione. Ora, è sempre rischioso riconoscere una "storia" della responsabilità: essere responsabili, essere liberi o capaci di decidere - si pensa spesso a partire da un'analisi del concetto stesso di responsabilità, di libertà o di decisione - non deve essere una possibilità acquisita, condizionata o condizionale. Anche se c'è incontestabilmente una storia della libertà o della responsabilità, si pensa che una tale storicità debba rimanere "estrinseca". Essa non deve riguardare l'essenza di un'esperienza che consiste propriamente nel sottrarsi alle sue condizioni storiche. Cosa sarebbe una responsabilità motivata, condizionata, resa possibile da una storia? Benché alcuni possano pensare che non si dia esercizio di responsabilità se non in maniera essenzialmente storica, il concetto classico di decisione e di responsabilità sembra escludere dall'essenza stessa, dal cuore o dal momento proprio della "decisione" responsabile, qualsiasi

concatenazione storica (che sia genealogica o meno, che la sua casualità sia meccanica o dialettica, o ancora che essa raccolga altri tipi di programmazioni motivanti, per esempio quelle che rinvierebbero a una storia psicoanalitica). E' dunque difficile "riconoscere" una tale storicità e ancor di più collegarla essenzialmente a una storia della religione, laddove tutta un'etica della responsabilità mira spesso a sottrarsi, in quanto etica, alla rivelazione religiosa.

"Dall'altra parte", se Patochka dice che questa storicità va "riconosciuta", sottintendendo che è difficile farsene carico, è perché la storicità deve "rimanere aperta" come problema senza soluzione: «il problema della storia [...] deve restare un problema». Nel momento in cui questo problema fosse risolto, la chiusura totalizzante determinerebbe la fine della storia: verdetto della non-storicità stessa. La storia non può diventare né oggetto decidibile né totalità dominabile, proprio perché essa è legata alla "responsabilità", alla "fede" e al "dono". Alla "responsabilità", nell'esperienza che si fa nelle decisioni assolute, prese senza continuità con un sapere o delle regole date, dunque prese nella prova stessa dell'indecidibile; alla "fede" religiosa, attraverso una forma di impegno o di rapporto all'altro che nel rischio assoluto si porta al di là del sapere e della certezza; al "dono" e al dono della morte, che mi mette in rapporto con la trascendenza dell'altro, con Dio come bontà dimentica di sé - e che mi dà ciò che mi dà in una nuova esperienza della morte. Responsabilità e fede procedono insieme, per quanto paradossale possa sembrare ad alcuni, e tutt'e due dovrebbero, d'un solo passo, eccedere il dominio e il sapere. La morte data sarebbe questa alleanza tra la responsabilità e la fede. E' a condizione di questa apertura eccessiva che ci sarebbe la storia.

Il paradosso gioca qui tra "due segreti eterogenei": da una parte il segreto della storicità, che l'uomo storico fa fatica a riconoscere ma che "deve" riconoscere perché ne va qui della responsabilità stessa; dall'altra il segreto del mistero orgiastico con il quale la storia della responsabilità deve rompere. Una complicazione

supplementare determina ulteriormente lo spessore o l'abisso di questa esperienza. Perché parlare di segreto là dove Patochka dichiara che la storicità deve essere riconosciuta? Questo divenir-responsabile, cioè questo divenir-storico dell'uomo, sembra legarsi in modo essenziale all'evento propriamente cristiano di un "altro segreto", o più precisamente di un mistero, il "mysterium tremendum": il mistero terrificante, lo spavento, il timore e il tremore dell'uomo cristiano nell'esperienza del dono sacrificale. Questo tremore coglie l'uomo quando diventa una persona, e la persona non può divenire tale che nel momento in cui si vede paralizzata, nella sua stessa singolarità, dallo sguardo di Dio. Allora essa si vede vista dallo sguardo di un altro, di un «ente supremo, assoluto e inaccessibile che ci tiene nelle sue mani non sotto l'aspetto esteriore, bensì sotto quello interiore».

Questo passaggio dall'esteriorità all'interiorità, ma anche dall'accessibile all'inaccessibile, assicura la transizione dal platonismo al cristianesimo. Dopo una responsabilità ed un io etico-politico di tipo platonico, un mutamento verrebbe a liberare la responsabilità della persona cristiana, almeno così come essa resta da pensare: poiché bisogna ricordare che questo saggio è compreso nei "Saggi eretici" di Patochka, ed egli non manca di sottolineare fra l'altro che forse il cristianesimo non ha ancora pensato l'essenza stessa della persona di cui esso segna l'avvento; non vi ha ancora accordato un degno valore tematico: «Quanto a sapere cosa sia la persona, è una questione che non ha ricevuto adeguata tematizzazione nell'ottica cristiana».

Il segreto del "mysterium tremendum" dà il cambio a un segreto eterogeneo con il quale rompe. Questa rottura prende o la forma della subordinazione "incorporante" (un segreto sottomette o fa tacere l'altro) o la forma della "rimozione". Il "mysterium tremendum si solleva" [s'emporte], nel doppio senso di questa espressione: si leva "contro" un altro mistero, ma anche si eleva distaccandosi sul "fondo" di un mistero passato; esso reprime in fondo e rimuove ciò che resta il suo fondo. Questo segreto contro cui si solleva l'evento cristiano è al contempo sia un certo

platonismo - o neoplatonismo - che conserva qualcosa della tradizione taumaturgica, sia il segreto del mistero orgiastico, dal quale Platone avrebbe già provato a liberare la filosofia. Da qui una storia della responsabilità estremamente stratificata. La storia dell'io responsabile si edifica nell'eredità, nel "patrimonio" dei segreti, attraverso una serie di rotture e di rimozioni in catena che assicurano la tradizione stessa che esse scandiscono con le loro interruzioni: Platone rompe con il mistero orgiastico e instaura una prima esperienza tipica della responsabilità, ma qualcosa del mistero demonico e della taumaturgia rimane ancora nel platonismo o nel neoplatonismo, con la dimensione politica della responsabilità che vi corrisponde. Poi sopraggiunge il "mysterium tremendum" del cristiano responsabile, secondo sisma nella genesi della responsabilità come storia del segreto ma anche, ci arriveremo un po' più tardi, nelle figure della morte come figure del dono, in verità della morte data.

Questa storia non si chiuderà mai. Una storia degna di questo nome non saprebbe mai saturarsi o suturarsi. Questa storia del segreto che l'uomo, e l'uomo cristiano in particolare, fa fatica a tematizzare (cioè a riconoscere), è scandita da molteplici rovesciamenti, o più precisamente da delle conversioni. Patochka si serve della parola «conversione» nel senso in cui spesso si designa il movimento ascensionale di "anabasis" attraverso il quale Platone chiama a rivolgere il proprio sguardo verso il Bene e il sole intelligibile, fuori dalla caverna (un Bene che non è ancora bontà e che resta dunque estraneo al dono). La parola conversione è regolarmente alternata al lessico del «capovolgimento» ("obraceni") e del «rivolgimento» ("obrat"). La storia del segreto, storia congiunta della responsabilità e del dono, prende la forma a spirale di questi giri, pieghe, rivolgimenti, capovolgimenti, svolte e conversioni. La si potrebbe comparare a una storia delle rivoluzioni, ovvero a una storia come rivoluzione.

Avvalendosi di Fink, Patochka descrive il luogo stesso della speleologia platonica come il fondo sotterraneo dei misteri orgiastici. La caverna sarebbe la madre terra dalla quale bisogna

infine staccarsi per «subordinare», dice Patochka, «l'elemento orgiastico alla responsabilità» (podridit orgiasmus zodpovednosti). Ma l'"anabasi" platonica non libera il passaggio dal mistero orgiastico a un non-mistero. E' la subordinazione di un mistero a un altro, la conversione di un segreto in un altro. Poiché la conversione platonica che rivolge uno sguardo eterno verso il Bene, Patochka la chiama un «nuovo mistero dell'anima». Questa volta il mistero diventa più interiore, ha la forma di un «dialogo interiore dell'anima». E se nel rapporto dell'anima al Bene il mistero corrisponde a un primo risveglio della responsabilità, tuttavia questa coscienza non si libera ancora dall'elemento mistico: essa prende ancora la forma - stavolta non riconosciuta, non dichiarata, denegata - di un mistero.

Si può già riconoscere la legge di cui questo è un primo esempio. Questa prima conversione, così come quelle che seguiranno l'anabasi platonica in una storia della responsabilità che capitalizza il segreto, salvaguarda sempre in sé qualcosa di ciò che sembra interrompere. La logica di questa rottura conservatrice assomiglia all'"economia di un sacrificio" che salvaguarderebbe ciò che abbandona. A volte fa pensare all'economia di un superamento [releve] per "Aufhebung", altre volte - non è una contraddizione - a una logica della rimozione che continua a salvaguardare ciò che è negato, superato, nascosto. La rimozione non distrugge, sposta da un luogo all'altro del sistema. E' anche un'operazione topologica. Ora, Patochka ricorre spesso a un lessico di tipo psicoanalitico. Nella doppia conversione che egli analizza (quella che si rivolge dal mistero orgiastico a quello platonico o neoplatonico, al pari di quella che converte quest'ultimo al "mysterium tremendum" cristiano), il mistero anteriore è certo «subordinato» ("podrazeno") al successivo, ma non è mai soppresso. Per descrivere ancora meglio questa subordinazione gerarchica, Patochka parla di «incorporazione» o di «rimozione»: "incorporazione" (privtelenì) nel caso del platonismo che salvaguarda in sé il mistero orgiastico che esso subordina, assoggetta e controlla, ma "rimozione" (potlacenì) nel

caso del cristianesimo che reprime e salvaguarda in sé il mistero platonico.

Dunque tutto accade come se la conversione consistesse nel rinunciare [faire son deuil] (6), ovvero nel salvaguardare in sé ciò di cui si patisce la morte. E ciò che si salvaguarda in sé, nel momento di inaugurare una nuova esperienza del segreto, una nuova struttura della responsabilità come condivisione del mistero, è la memoria sepolta, la cripta di un segreto più antico.

Fino a che punto è legittimo prendere alla lettera le parole "incorporazione" e "rimozione" - parole che incontro in primo luogo nella traduzione francese di Patochka? Egli aspirava davvero a dare a queste parole i contorni concettuali che esse prendono in un discorso psicoanalitico, e segnatamente in una teoria del lutto? Se anche non fosse questo il caso nulla ci impedisce, almeno a titolo sperimentale, di mettere alla prova una lettura psicoanalitica o comunque un'ermeneutica che prenderebbe in considerazione i concetti psicoanalitici corrispondenti alle parole di incorporazione e rimozione, soprattutto se la nostra problematica è acuita dal motivo del segreto. Questo motivo non può essere indifferente a quelli dell'"incorporazione" (segnatamente nel lavoro del lutto e in rapporto alle figure della morte che si associano di necessità al segreto assoluto) e della "rimozione", in quanto processo privilegiato di tutti gli effetti di segreto. Le conversioni storiche alla responsabilità, così come Patochka le analizza nei due casi, descrivono bene questo movimento per cui l'evento di un secondo mistero non annienta il primo. Al contrario lo salvaguarda in sé in maniera inconscia dopo aver operato uno spostamento topico e una subordinazione gerarchica: un segreto è al contempo racchiuso e assoggettato dall'altro. Il mistero platonico "incorpora" così il mistero orgiastico, e il mistero cristiano "rimuove" il mistero platonico. Ecco dunque la storia che bisognerebbe «riconoscere», quasi confessare! Per evitare di parlare di segreto laddove Patochka parla di mistero, si sarebbe tentati di dire che qui il segreto - quello che bisogna riconoscere e analizzare come la storicità

stessa - consiste appunto nel rapporto segreto tra queste due conversioni e questi tre misteri (l'orgiastico, il platonico e il cristiano). La storia che bisogna riconoscere è il segreto dell'incorporazione e della rimozione, che accade da una conversione all'altra: è il tempo della conversione - e ciò di cui vi si tratta, ossia la morte data.

Perché questo non è un tema fra gli altri: una storia del segreto come storia della responsabilità si lega a una cultura della morte, ovvero alle diverse figure della morte data (7). Che cosa vuol dire in francese "dare la morte"? Come ci si dà la morte? Come la si dà nel senso in cui darsi la morte significa morire assumendosi la responsabilità della propria morte, suicidarsi ma anche sacrificarsi per gli altri, "morire per l'altro", dunque forse donare la propria vita dandosi la morte, accettando la morte data, così come hanno potuto fare in modo così differente Socrate, Cristo e qualche altro? E forse Patochka a suo modo? Come ci si dà la morte in quest'altro senso in cui darsi la morte è anche interpretare la morte, darsene una rappresentazione, una figura, un significato, una destinazione? Come ci si dà la morte nel senso in cui semplicemente e più generalmente ci si rapporta (secondo quale preoccupazione, quale timore?) a questa possibilità della morte - fosse anche, secondo la formula di Heidegger, come alla possibilità di un'impossibilità? Qual è il rapporto tra il «darsi la morte» e il sacrificio? Tra darsi la morte e morire per l'altro? Tra il sacrificio, il suicidio e l'economia di questo dono?

L'incorporazione, attraverso cui la responsabilità platonica trionfa del mistero orgiastico, è il movimento con cui si afferma l'immortalità dell'anima individuale - è anche la morte data a Socrate, la morte che gli viene data e che egli accetta, ovvero che egli in un certo modo si dà svolgendo nel "Fedone" tutto un discorso con cui dà senso alla sua morte e se ne prende in qualche modo la responsabilità. A proposito dell'allegoria della caverna Patochka scrive, sulla traccia di Fink:

«Quest'allegoria di Platone, specialmente nella sua parte drammatica, costituisce un "capovolgimento" (obracenì) dei

tradizionali misteri e dei loro culti orgiastici. Già questi culti miravano - se non ad un collegamento - per lo meno ad un confronto tra la responsabilità e l'orgiastico. La caverna è un residuo del sotterraneo deposito dei misteri, è il grembo della madre terra. La nuova idea di Platone è la volontà di abbandonare il seno della madre terra e mettersi sulla pura 'via della luce, e cioè "subordinare" (podridit) interamente l'elemento orgiastico alla responsabilità. Pertanto la strada dell'anima platonica conduce direttamente all'eternità e alle sorgenti di ogni eternità, al sole del 'Bene» [sottolineature mie](8).

Dunque questa subordinazione prende la forma di una «incorporazione», che la si intenda in senso psicoanalitico o in senso più largo, cioè come un'integrazione che assimila e salvaguarda in sé ciò che deborda, che supera o rileva. L'incorporazione di un mistero da parte dell'altro consiste anche nell'"incorporazione" di un'immortalità nell'altra, di un'eternità nell'altra. Questo avvolgimento dell'immortalità corrisponderebbe anche a una transazione tra due negazioni o due denegazioni della morte. Ed essa sarebbe marcata, tratto significativo in questa genealogia della responsabilità, da un'interiorizzazione: individualizzazione o soggettivazione, rapporto a sé dell'anima che si ripiega su se stessa nel movimento stesso dell'incorporazione:

«C'è un altro aspetto che concorda con il precedente, 'la conversione platonica rende possibile la vista del Bene. Questa vista è immutabile ed eterna come il Bene stesso. La via verso il Bene, che è un "nuovo mistero dell'anima", si svolge sotto l'aspetto di un "dialogo interiore dell'anima". L'immortalità che si trova in indissolubile collegamento con questo dialogo è quindi diversa dall'immortalità dei misteri. Si tratta - "per la prima volta nella storia - di un'immortalità individuale, poiché interiore", legata inseparabilmente alla propria realizzazione. La scienza platonica dell'immortalità dell'anima è il risultato del confronto tra l'elemento orgiastico e la responsabilità. La responsabilità trionfa sull'elemento orgiastico e se lo "incorpora" come momento

"subordinato", come Eros che non riuscirà a comprendere se stesso finché non capirà che la sua origine non è nel mondo corporale della caverna e delle tenebre, bensì che esso è soltanto un mezzo di ascesa al Bene con le sue esigenze assolute e la sua severa "disciplina"» [sottolineature mie] 9.

Un tale concetto di "disciplina" racchiude molti significati, che sembrano qui ugualmente essenziali: innanzitutto quello di allenamento, di esercizio, di lavoro per mantenere il mistero orgiastico sotto controllo, per farlo lavorare nella sua stessa subordinazione come uno schiavo o un servo, ovvero per far lavorare un segreto asservito al servizio di un altro - ma anche per far lavorare il segreto demonico di Eros in seno a questa nuova gerarchia. Questa disciplina diventa anche la filosofia, o la dialettica, in quanto la si può insegnare appunto come disciplina di volta in volta essoterica ed esoterica; ed è anche la disciplina dell'esercizio che insegna a morire per accedere alla nuova immortalità: "melete thanatou", il prendersi cura "della" morte, l'esercizio "della" morte, l'«esercitarsi a morire» di cui parla Socrate nel "Fedone".

Il "Fedone" definisce così la filosofia: è l'anticipazione sollecita della morte, la cura da prendere nel morire, la meditazione sul modo migliore di ricevere, di dare o di darsi la morte, l'esperienza di una "vigilia" della morte possibile, e della morte possibile come impossibilità; proprio questo, ossia questa "melete" o questa "epimeleia" che si possono legittimamente tradurre con preoccupazione o sollecitudine, apre la vena - e la veglia - in cui si iscrive la "Sorge" nel senso che le conferisce Heidegger in "Sein and Zeit". Intendiamo più precisamente quel momento in cui Heidegger evoca, nella tradizione della cura e senza nominare Platone, solo la "sollicitudo" della Vulgata, Seneca e la "merimna" stoica (10) che peraltro, come la "melete" platonica, significa cura, sollecitudine, preoccupazione.

Il celebre passaggio del "Fedone" (80e), che Patochka evoca da lontano senza mai analizzarlo né citarlo, descrive una sorta di interiorizzazione soggettivante, un movimento di riunione in sé

dell'anima che fugge dal corpo verso il suo interno, dove si ripiega per richiamarsi a se stessa, per essere presso di sé, per conservarsi in questo gesto di ricomposizione. Tale conversione rivolta l'anima e la raccoglie in sé. Questo moto di raccoglimento in "syn" annuncia la coscienza, cioè anche una certa coscienza rappresentativa di sé dove il segreto, stavolta nel senso di "secretum" ("se cernere") separato, distinto, potrebbe essere salvaguardato come una rappresentazione oggettiva. Poiché uno dei fili che seguiamo qui, è questa storia del segreto e della sua semantica differenziata, dal mistico e dal criptico greco al "secretum" latino e al "Geheimnis" tedesco. Socrate ricorda una certa invisibilità della "psyché", dopo aver giocato ancora una volta, come aveva già fatto nel Cratilo, su "aides-aides", sul fatto che l'anima invisibile ("aides" vuol dire anche: colui che non vede, cieco) se ne va alla sua morte verso un luogo invisibile che è anche l'Ade ("aides") - e questa invisibilità dell'aides è di per se stessa una figura del segreto:

«Supponiamo che sia pura, l'anima che si allontana dal suo corpo: di esso non trascina nulla con sé [altrimenti detto, Socrate descrive questa separazione dell'anima invisibile - separazione più invisibilità sono proprio le condizioni del segreto -, descrive questa messa al segreto di sé con cui l'anima si ritira dal corpo visibile per raccogliersi in se stessa, per essere presso di sé nella sua interiorità invisibile], per il fatto che, lungi dall'avere con esso in vita alcun commercio volontario (ouden koinonousa auto en to bio ekousa einai) è riuscita fuggendolo (phegousa) a riunirsi in se stessa su se stessa (sunethroismene autes eis eauten) [ogni volta che levinas nei diversi testi sulla morte evoca il "Fedone", e accade spesso, sottolinea questo raccoglimento dell'anima in se stessa, attimo in cui l'io si identifica nel suo rapporto alla morte], dal momento che a questo sempre si esercita (ate meletosa aei touto). E questo non significa altro che essa pratica rettamente la filosofia (e orthos philosophousa) e che realmente si esercita a morire senza fare difficoltà (kai to onti tethnanai meletosa radios). O non

sarebbe questo che chiamiamo un esercizio della morte (e ou tout'an eie melete thanatou)?» (11).

Si tratta di uno dei passaggi canonici tra i più citati, o almeno tra i più evocati, della storia della filosofia. Ma raramente lo si rilegge da vicino. Può sorprendere che Heidegger non lo citi, comunque non in "Sein and Zeit", neppure nelle pagine consacrate alla cura [souci] o all'essere-perla-morte. Perché si tratta qui di una preoccupazione, di un vegliare-su e di una sollecitudine per la morte che costituiscono il rapporto a sé di ciò che qui, nell'esistenza, si rapporta a se stesso. Perché quello che non si sottolinea mai abbastanza è che in prima battuta non si dà "psyché", che essa giunge in seguito a preoccuparsi della sua morte, a vegliare su di essa, a essere la veglia stessa della sua morte. No: l'anima non si distingue, non si separa e non si raccoglie in sé che nell'esperienza di questa "melete tou thanatou". Essa non è nient'altro, come rapporto a sé e raccoglimento in sé, che questa preoccupazione della morte. Solo nella preoccupazione della morte essa ritorna in se, al tempo stesso nel senso di raccogliersi e di risvegliarsi, di svegliarsi nel senso della coscienza di sé in generale. E Patochka ha ragione a parlare qui del mistero o del segreto nella costituzione di una "psyché" o di un io individuale e responsabile. Perché allora l'anima si separa richiamandosi a sé, si individualizza, si interiorizza e diviene la sua stessa invisibilità. L'anima fa filosofia fin dal primo momento, e non viene investita dalla filosofia solo accidentalmente, poiché non è altro che questa vigilia della morte che veglia fino alla morte e su di essa, come sulla vita stessa dell'anima. La "psyché" come vita, soffio di vita, "pneuma", non appare che dopo questa anticipazione sollecita della morte. L'anticipazione di questa vigilia assomiglia già a un lutto in acconto [par provision], a una veglia, a un "wake". Ma se marca l'avvento di un nuovo segreto, questa vigilia incorpora nella sua disciplina il segreto orgiastico che essa mette a riposo subordinandolo. A causa di questa "incorporazione" che racchiude il mistero demonico o orgiastico,

la filosofia resta, proprio mentre accede alla responsabilità, una specie di taumaturgia:

«La conseguenza che questa concezione ha avuto nel neoplatonismo è che il demonico - Eros è un grande demone - diventa un regno subordinato [asservimento dunque, e non annichilimento di Eros] agli occhi del vero filosofo che ha vinto tutte le sue tentazioni. Da qui discende una conseguenza piuttosto inaspettata: il filosofo è allo stesso tempo un grande taumaturgo. Il filosofo platonico è un mago [pensiamo a Socrate e al suo demone] - Faust. Lo storico delle idee olandese Gilles Quispel [Patochka si riferisce regolarmente al suo libro "Gnosis als Weltreligion", Zürich, 1951] deduce di qui uno dei principali embrioni della leggenda di Faust e del faustismo in generale, quella 'infinita ispirazione che rende Faust così pericoloso, ma che in definitiva può essere salvatrice» (12).

Questa cura della morte, questo risveglio che veglia sulla morte, questa coscienza che guarda la morte in faccia, sono altri nomi della libertà. Senza voler cancellare le differenze essenziali, si può ancora vedere in questo legame tra la cura dell'essere-per-la-morte assunta propriamente, "eigentlich", e la libertà, ovvero la responsabilità, una struttura analoga a quella del "Dasein" nei termini in cui la descrive Heidegger. Patochka non è mai lontano da Heidegger, in particolare quando prosegue così:

«Un altro momento importante sta nel fatto che il filosofo platonico ha vinto la morte sostanzialmente per il fatto che non è fuggito davanti a lei, ma l'ha affrontata faccia a faccia. La sua filosofia era "melete Thanatou", cura della morte; la cura dell'anima è indistinguibile dalla cura della morte, che diventa l'autentica (prava) cura della vita, in quanto la vita (eterna) nasce da questo sguardo portato direttamente sulla morte, dal trionfo (premození) sulla morte ("forse non è altro che questo trionfo"). Ma ciò, insieme allo slancio verso il Bene, insieme all'identificazione con il Bene e alla liberazione dal demonico e dall'orgiastico, significa "il regno della responsabilità e, pertanto,

della libertà". L'anima è assolutamente libera e cioè sceglie il proprio destino» [sottolineature mie] (13).

Che significa questa allusione al fatto che «il regno della responsabilità e, pertanto, della libertà» consista forse in un trionfo "sulla" morte, altrimenti detto in un trionfo della vita ("The Triumph of Life", come avrebbe detto Shelley invertendo la figura tradizionale di tutti i trionfi della morte)? Seppur tra parentesi, Patochka suggerisce che tutto ciò - la vita eterna, la responsabilità, la libertà - "forse non è altro che" questo trionfo. Ora, un trionfo conserva in sé le tracce di una battaglia. Una vittoria viene strappata nel corso di una guerra tra due avversari al fondo inseparabili; esplode il giorno successivo nel momento della festa che commemora ("wake", di nuovo) e conserva la memoria della guerra - di questo "polemos" di cui Patochka parla così spesso e in maniera significativa per questi "Saggi eretici". Il saggio su «Le guerre del ventesimo secolo e il ventesimo secolo come guerra» è uno di quelli che Ricoeur, nella sua prefazione all'edizione francese, giudica «strani e per molti aspetti spaventosi». E' una paradossale fenomenologia della notte ma anche della segreta alleanza tra il giorno e la notte. Questo accoppiamento degli opposti gioca un ruolo essenziale nel pensiero politico di Patochka; e benché egli citi soltanto Jünger ("Der Arbeiter", 1932, e "Der Kampf als inneres Erlebnis", 1922) e Teilhard de Chardin ("Écrits du temps de la guerre", 1965), a tratti il suo discorso è prossimo a quello così complicato ed equivoco di Heidegger a proposito del "polemos" eracliteo. Più prossimo che mai, più prossimo, mi pare, di quanto non dica Ricoeur nella sua prefazione, malgrado una differenza essenziale che non possiamo esplicitare qui (14).

La guerra è un'altra esperienza della "morte data" (do la morte al nemico e dono la mia nel sacrificio del «morire per la patria»). Patochka interpreta il "polemos" di Eraclito: piuttosto che una «espansione della 'vita», è la prevalenza della Notte, la «volontà del libero rischio in quella "aristeia", in quel mostrarsi buoni fino al confine dell'umana possibilità, destino che si scelgono quei

migliori che si risolvono a preferire una fama permanente nella memoria dei mortali invece dell'effimero prolungarsi di una vita comoda» (15). Questo "polemos" unisce gli avversari, riunisce gli opposti (Heidegger vi insiste altrettanto spesso). Il "fronte", luogo della prima guerra mondiale, offre una figura storica del "polemos" che avvicina i nemici come dei congiunti nella prossimità estrema del faccia a faccia. Questa singolare e inquietante esaltazione del fronte lascia forse presentire un altro lutto: la perdita del fronte durante e soprattutto dopo la seconda guerra mondiale, la sparizione di questo affrontamento che permetteva di "identificare" il nemico e anche, soprattutto, di "identificarsi con" il nemico. Dopo la seconda guerra mondiale, direbbe forse Patochka alla maniera di Schmitt, si perde la figura del nemico, si perde la guerra e perciò forse la possibilità stessa del politico. L'identificazione "del" nemico che, nell'esperienza del fronte, rasenta sempre l'identificazione "con": ecco quel che più di tutto inquieta ed affascina Patochka.

«Questo è appunto il sentimento e la visione che ha davanti a sé Teilhard quando sperimenta al fronte l'esperienza sovrumana della divinità. E Jünger parla in un suo passo del fatto che i combattenti nell'attacco diventano due parti di una sola forza che si fonde in un unico corpo, e aggiunge: 'In un unico corpo: paragone piuttosto singolare. Chi lo comprende approva se stesso e il nemico e vive allo stesso tempo nel tutto e nelle parti. Egli allora può anche immaginarsi la divinità, che si lascia scorrere tra le dita quei fili colorati, in atto di sorridere. E' forse un caso che due di coloro che hanno svolto le considerazioni più profonde sull'esperienza del fronte - due pensatori peraltro così diversi - giungano indipendentemente a formulare degli esempi che rievocano la visione eraclitea dell'essere come "polemos"? O non si scoprirà piuttosto in ciò qualcosa di quel senso ineludibile della storia dell'umanità occidentale che diventa oggi il senso della storia dell'uomo in generale?» (16).

Ma se commemora la morte e la vittoria sulla morte, il trionfo marca anche il momento giubilatorio del sopravvissuto in lutto

che, come rimarca Freud, gioisce di questa sopra-vivenza in maniera quasi maniacale. In questa genealogia della responsabilità o della libertà - del loro «regno» come dice Patochka - la trionfante affermazione dell'io libero e responsabile potrebbe anche essere la manifestazione maniacale da parte di un mortale o di un essere finito. Essa dissimulerebbe o si dissimulerebbe, nella stessa denegazione, più di un segreto: quello del mistero orgiastico che ha asservito, subordinato, incorporato, e quello della sua propria mortalità che essa rifiuta o denega nell'esperienza stessa del trionfo.

Questa genealogia appare davvero ambigua. L'interpretazione di una tale emergenza filosofica e filosofico-politica della libertà assoluta («l'anima è assolutamente libera, e cioè sceglie il proprio destino») non sembra per nulla semplice e intera. Tradisce sempre una valutazione inquieta.

Perché, malgrado l'elogio implicito della libertà responsabile che si risveglia così dal sonno orgiastico o demonico, Patochka riconosce in questa vigilanza una «nuova mitologia». Una volta incorporato, disciplinato, soggiogato, asservito, l'orgiastico non è annientato. Continua ad animare sotterraneamente una mitologia della libertà responsabile che sarà anche una politica, il fondamento ancora oggi parzialmente intatto del politico in Occidente, dopo il secondo rivolgimento o la seconda conversione: il cristianesimo.

«Così sorge una nuova e luminosa mitologia dell'anima sul fondamento del dualismo

dell'"autentico" (pravé) e responsabile da una parte, e dell'orgiastico-eccezionale dall'altra: l'orgiastico "non viene eliminato, bensì disciplinato, asservito" (neni odstraneno, ale zkazneno a ucineno sluzebnym)» [sottolineature mie] (17).

Qui e altrove nel discorso di Patochka si riconosce la vicinanza di Heidegger, ma non per questo gli scarti sono meno sensibili, a volte marcati, a volte virtuali. Il tema dell'autenticità, il legame tra la cura, l'essere-per-la-morte, la libertà e la responsabilità, l'idea stessa di una genesi o di una storia della soggettività egologica

mostrano certo degli accenti heideggeriani. Ma questa genealogia resta poco heideggeriana nel suo stile quando tiene conto di un'incorporazione del mistero anteriore, che giunge a confondere i limiti di ogni epoca. Senza volere a tutti i costi assegnare a Patochka una filiazione, si direbbe che alcuni dei suoi gesti genealogisti sembrano a volte più nietzscheani che husserliani o heideggeriani. D'altronde Patochka cita il detto di Nietzsche secondo cui il cristianesimo sarebbe il platonismo del popolo. Questo detto è «giusto» - fa notare - fino a un certo punto, con la sottile differenza, non da niente o che piuttosto è il niente, di una certa spaventosa abissalità.

Se il mistero orgiastico resta racchiuso, se il demonico persiste, incorporato e asservito, in una nuova esperienza della libertà responsabile, allora quest'ultima non diventa mai ciò che è. Non sarà mai pura e autentica, né assolutamente nuova. Non diversamente dall'animale, il filosofo platonico non può «guardare» la morte bene in faccia, e dunque accedere a questa autenticità dell'esistenza che si legherebbe all'"epimeleia tes psykhes" come "melete thanatou", alla cura sollecita dell'anima come preoccupazione vegliante sulla morte. E nella sua stessa possibilità, questo raddoppiamento del segreto o del mistero confonde qui tutti i limiti che formano le nervature dell'analitica esistenziale di Heidegger. In primo luogo c'è il mistero demonico in se stesso, se così si può dire. E poi c'è la struttura di segreto che tiene questo mistero nascosto, incorporato, dissimulato ma vivente, dentro la struttura della libera responsabilità che pretende di superarlo e non vi riesce, in realtà, che subordinandolo e mantenendolo asservito. Il segreto della responsabilità consisterebbe nel mantenere segreto (incorporato) il segreto del demonico e dunque nell'ospitare in sé un nocciolo di irresponsabilità o di incoscienza assoluta, che Patochka chiama successivamente «l'irresponsabilità orgiastica».

Nell'ipotesi di questo momento, che Patochka individua come quello del filosofo platonico, potremmo forse cogliere una differenza semantica tra il mistero da una parte e dall'altra, più

rigorosamente, il segreto, questo "secretum" che fa segno verso la separazione ("se cernere") e in senso più corrente verso la rappresentazione oggettiva che un soggetto cosciente conserva in proprio possesso: ciò che sa, ciò che sa rappresentarsi, quand'anche egli non possa o non voglia dire, dichiarare o ammettere questa rappresentazione. Il "secretum" suppone la costituzione di questa libertà dell'anima come coscienza di un soggetto responsabile. In breve, risvegliarsi dal "mistero" demonico, superare il demonico, significa accedere alla possibilità del "secretum", del tener-segreto. Perché significa anche accedere all'individualizzazione del rapporto a sé, dell'io che si sottrae al mistero della comunione fusionale. Ma non è che lo scambio di un segreto con un altro. Un'economia si accontenta di sacrificare un mistero per un segreto in una storia della verità come storia della dissimulazione, in una genealogia come criptologia o mistologia generale.

Tutto ciò dipenderebbe dunque da una "incorporazione" mitomorfica o mitopoietica. Formalizzando e irrigidendo un poco i tratti del discorso di Patochka - ma, spero, senza tradirlo - direi che egli descrive innanzitutto l'incorporazione platonica del mistero demonico e dell'irresponsabilità orgiastica. Non si può andare più lontano e dire che questa incorporazione è a sua volta "rimossa" da un certo cristianesimo, nel momento che Patochka chiama giustamente il "rivolgimento" cristiano? Verrebbe allora la tentazione di distinguere due economie, o una economia a due regimi: l'"incorporazione" e la "rimozione". Ora appare meglio l'essenziale dimensione politica di questa cripto- o misto-genealogia, che sembra la vera posta in gioco di questo passaggio dal segreto

platonico (gravido del mistero demonico incorporato) al segreto cristiano come "mysterium tremendum". Per accostarla, bisognerà individuare subito tre motivi essenziali in questa genealogia congiunta del segreto e della responsabilità.

1. Non bisogna mai dimenticarlo, e proprio per delle ragioni politiche: il mistero incorporato, e poi rimosso, non viene mai

distrutto. Questa genealogia ha un assioma, ovvero che la storia non cancella mai ciò che nasconde, bensì mantiene sempre dentro di sé il segreto di ciò che incrypta, il segreto del suo segreto. E' una storia segreta del segreto mantenuto. Ecco perché questa genealogia è un'economia. Il mistero orgiastico ricorre indefinitamente, resta sempre all'opera: non solo nel platonismo, come abbiamo visto, ma anche nel cristianesimo e persino nello spazio dell'"Aufklärung" e della secolarizzazione. Patochka ci invita a trarne una lezione politica, valida per l'oggi e per il domani, quando ricorda che ogni rivoluzione, sia pure atea o laica, testimonia di un ritorno del sacro sotto forma di entusiasmo, ossia della presenza in noi degli dei. Parlando di questa «nuova ondata della piena orgiastica» che è sempre imminente, e che corrisponde sempre a un cedimento della responsabilità, Patochka fa l'esempio dell'entusiasmo religioso che si è impadronito degli uomini durante la Rivoluzione francese. Assodata l'affinità che lega sempre il sacro al segreto e la cerimonia sacrificale all'iniziazione, si potrebbe dire che ogni entusiasmo rivoluzionario produce le sue parole d'ordine come dei riti sacrificali e degli effetti di segreto. Patochka non lo dice espressamente, ma la citazione di Durkheim che inserisce sembra andare in questa direzione:

«Questa capacità della società di porsi come divina o di fondare la divinità non è mai stata tanto evidente come nei primi anni della Rivoluzione. Sotto l'influsso della generale ondata di entusiasmo vennero trasformate in sacre cose che per loro natura sono assolutamente laiche, come il Potere, la Libertà, la Ragione» (18).

E dopo questa citazione da "Le forme elementari della vita religiosa", Patochka prosegue:

«Si tratta tuttavia di un entusiasmo che malgrado il culto della ragione assume un carattere orgiastico non disciplinato - oppure non abbastanza disciplinato - dal particolare rapporto con la responsabilità. Il pericolo di una nuova caduta nell'orgiastico si dimostra qui imminente» (19).

Una tale messa in guardia non può operare - sono i paradossi o le aporie di ogni economia - se non opponendo un lutto a un altro, una melanconia a un trionfo e un trionfo a una melanconia, una forma di depressione a un'altra forma di depressione o, è lo stesso, di resistenza alla depressione: si scappa all'orgiastico demonico attraverso il trionfo platonico, e a questo attraverso il sacrificio o il pentimento secondo il «rivolgimento», ovvero la «rimozione» cristiana.

2. Se non commetto un abuso attirando questa interpretazione dell'"epimeleia tes psykhes" verso un'economia psicoanalitica del segreto come lutto o del lutto del segreto, direi che ciò che sottrae questa economia al suo ascendente heideggeriano è il suo essenziale cristianesimo. Il pensiero heideggeriano non è stato solo un movimento costante per strapparsi da dosso, con qualche difficoltà, il cristianesimo (gesto che bisogna ininterrottamente rapportare, per quanto complesso debba essere questo rapporto, all'inaudito scatenamento di violenza anticristiana che, lo si dimentica spesso al giorno d'oggi, fu l'ideologia più ufficiale e dichiarata del nazismo). Lo stesso pensiero heideggeriano consiste spesso, segnatamente in certi motivi determinanti di "Sein und Zeit", nel ripetere a un livello ontologico dei temi e dei testi cristiani de-cristianizzati. Tali temi e testi sono allora presentati come dei tentativi ontici, antropologici o fattizi che non approdano a nulla sulla via di una ripresa ontologica della loro possibilità originaria (che si tratti per esempio dello "status corruptionis", della differenza tra autentico e inautentico o della caduta [Verfallen] nel "Si", che si tratti della "sollicitudo" e della cura, del piacere di vedere e della curiosità, del concetto autentico o del concetto volgare di tempo, dei testi della Vulgata, di sant'Agostino o di Kierkegaard). Patochka farebbe invece il gesto inverso e simmetrico, che dunque è forse la stessa cosa. Ri-ontologizza i temi storici del cristianesimo e ascrive alla rivelazione o al "mysterium tremendum" il contenuto ontologico che Heidegger tenta di sottrargli.

3. Ma Patochka non lo farebbe per ricondurre sulla retta via di un cristianesimo ortodosso. La sua eresia incrocia forse quell'altra eresia (chiamiamola così un po' per provocazione) che consiste nella torsione o deviazione che la ripetizione heideggeriana opera a suo modo sul cristianesimo.

In due o tre riprese Patochka denuncia la persistenza di un certo platonismo - e di una certa politica platonica - nel cuore di un cristianesimo europeo che in fin dei conti, nel corso del suo rivolgimento, non ha sufficientemente rimosso il platonismo che lo ventriloqua ancora. In questo senso verrebbe di nuovo confermato, dal punto di vista politico, il detto di Nietzsche («giusto» fino a un certo punto, ricordiamolo) secondo il quale il cristianesimo sarebbe il platonismo del popolo.

A. "Da una parte", si tratta dell'assoggettamento della decisione responsabile al sapere:

«Nonostante la condanna della soluzione platonica [ovvero la condanna dell'orgiastico, certo, ma a partire da una metafisica della conoscenza come "sophia tou kosmou": conoscenza dell'ordine del mondo e subordinazione dell'etica e della politica alla conoscenza oggettiva], la teologia cristiana ne accoglie elementi importanti. Il razionalismo platonico, lo sforzo platonico di subordinare la stessa responsabilità all'oggettività del sapere continua ad agire sotterraneamente (v podzemì) nella concezione cristiana. La stessa teologia si fonda su una base 'naturale e il 'soprannaturale è inteso come un completamento del 'naturale» (20).

«Subordinare la responsabilità all'oggettività del sapere» significa evidentemente agli occhi di Patochka - e come non sottoscrivere ciò che egli intende qui? - annullare la responsabilità. Dire che una decisione responsabile si deve regolare su un sapere sembra definire allo stesso tempo la condizione di possibilità della responsabilità (non si può prendere una decisione responsabile senza scienza e coscienza, senza sapere ciò che si fa, per quale ragione, in vista di cosa e in quali condizioni) e la condizione di impossibilità di tale responsabilità

(se una decisione si conforma a un sapere contentandosi di seguirlo o svilupparlo, non si tratta più di una decisione responsabile, ma della messa in opera tecnica di un dispositivo cognitivo, del semplice dispiegamento meccanico di un teorema). Questa "aporia della responsabilità" definisce dunque il rapporto del paradigma platonico con il paradigma cristiano nella storia della morale e della politica.

B. "D'altra parte" è per questo che Patochka, sebbene iscriva il suo discorso etico o giuridico, e in particolare il suo discorso politico, nella prospettiva di un'escatologia cristiana, tratteggia una sorta di impensato del cristianesimo. Etica o politica che sia, la coscienza cristiana della responsabilità è incapace di pensare il suo rimosso platonico e, allo stesso tempo, di pensare ciò che il mistero platonico incorpora del mistero orgiastico. Questo fatto appare nella determinazione di ciò che è precisamente il luogo e il soggetto di tutte queste responsabilità, ovvero "la persona". Patochka ha appena finito di indicare il «rivolgimento» e la «rimozione» cristiani nel "mysterium tremendum", quando scrive:

«In ultima istanza [nel mistero cristiano] l'anima non è in rapporto con un oggetto, sia pure il più sublime (come il Bene platonico) [sottinteso dunque: come nel platonismo in cui essa è in rapporto con un Bene trascendente che regolerà anche l'ordine ideale della "polis" greca o della "civitas" romana], bensì con una persona che può guardare dentro di lei senza essere vista. Quanto a sapere cosa sia la persona, è una questione che non ha ricevuto adeguata tematizzazione nell'ottica cristiana» (21).

L'insufficienza di questa tematizzazione resta dunque sulla soglia della responsabilità. Non tematizza ciò che è, ciò che "deve essere" una persona responsabile, ovvero questa esposizione dell'anima allo sguardo dell'altra persona, della persona come altro trascendente, come altro che mi guarda, ma che mi guarda senza che io, l'io-io [moi je], possa raggiungerlo, vederlo, o tenerlo a portata di sguardo. Non dimentichiamoci mai che una tematizzazione insufficiente di ciò che è - ovvero "deve essere" - la responsabilità, è anche una tematizzazione "irresponsabile": non

sapere, non avere una scienza né una coscienza sufficiente di ciò che vuol dire essere "responsabili", comporta di per sé una mancanza di responsabilità. Per essere responsabili, bisogna poter rispondere di ciò che essere responsabili vuol dire. Poiché se nella più salda continuità della sua storia il concetto di responsabilità ha implicato l'impegno in un agire, un fare, una "praxis", una "decisione" che deborda la semplice coscienza o la semplice constatazione teorica, il concetto stesso richiede che una decisione o un'azione responsabile risponda di sé "in coscienza", cioè nel sapere tematico di ciò che viene fatto, di ciò che l'azione significa, delle sue cause e dei suoi fini, eccetera. Nei dibattiti a proposito della responsabilità bisogna sempre tenere conto di questo groviglio originario e irriducibile della coscienza teorica (che deve essere anche una coscienza tetica o tematica) e della coscienza «pratica» (etica, giuridica o politica), se non altro per evitare l'arroganza di tutte le «buone coscienze». Bisogna ricordare senza tregua che una qualche irresponsabilità si insinua dovunque si pretenda la responsabilità senza aver sufficientemente concettualizzato e pensato tematicamente ciò che «responsabilità» vuol dire: "cioè dovunque". "Dovunque", lo si può dire "a priori" e in modo non empirico, poiché se il groviglio tra il teorico e il pratico di cui stiamo parlando è di certo irriducibile, l'eterogeneità tra i due ordini così aggrovigliati lo è altrettanto. Pertanto la messa in opera di una responsabilità (la decisione, l'atto, la "praxis") dovrà sempre portarsi avanti e al di là di ogni determinazione teorica o tematica. Dovrà decidere senza di essa, nell'indipendenza rispetto al sapere - e tale sarà la condizione di una libertà pratica. Se ne dovrebbe concludere che non solamente la tematizzazione del concetto di responsabilità è sempre insufficiente, ma che essa lo sarà sempre perché deve esserlo. Ciò che vale qui per la responsabilità vale anche, per le stesse ragioni, per la libertà o la decisione. L'eterogeneità che intravediamo qui tra l'esercizio della responsabilità e la sua tematizzazione teorica, ovvero dottrinale, non è anche ciò che vota la responsabilità all'"eresia"? all'"airesis" come scelta,

elezione, preferenza, inclinazione, partito preso, cioè decisione? ma anche, come scuola (filosofica, letteraria o religiosa) corrispondente a questo partito preso? e infine come eresia nel senso che il vocabolario della chiesa cattolica ha fissato e che è stato successivamente generalizzato, ovvero uno scarto nella dottrina, scarto in essa e in rapporto ad essa, in riferimento a una dottrina ufficialmente e pubblicamente data e alla comunità istituzionale che vi si regola. Ora, nella misura in cui questa eresia marca sempre la distanza [écart], tenendosi sempre "a distanza" [à l'écart] da ciò che è pubblicamente e notoriamente dichiarato, essa non è solo, nella sua possibilità, la condizione essenziale della responsabilità: paradossalmente essa destina la responsabilità alla resistenza o alla dissidenza di un certo segreto.

Dissidenza, scarto, eresia, resistenza, segreto sono altrettante esperienze paradossali, nel senso forte che Kierkegaard dava a questa parola. In effetti si tratta di legare al segreto una responsabilità che secondo la "doxa" più convinta e più convincente consiste nel "rispondere", dunque nel rispondere all'altro, davanti all'altro e davanti alla legge, e se possibile pubblicamente, di se stessa, delle sue intenzioni, dei suoi fini e del nome dell'agente che si suppone responsabile. Questo rapporto della responsabilità alla risposta non è marcata in tutte le lingue, ma lo è in ceco (odpovednost).

Tutto questo può sembrare al contempo fedele allo spirito dell'eresia patochkiana e, beninteso, eretico rispetto a questa stessa eresia. Tale paradosso si può in effetti interpretare sulla scia di ciò che Patochka sostiene a proposito della persona e del "mysterium tremendum" cristiano; ma anche contro di lui quando, parlando di una tematizzazione inadeguata, egli sembra fare appello a un qualche adeguamento finale in una tematizzazione finalmente compiuta. Sembra al contrario che il tema della tematizzazione, il motivo a volte fenomenologico della coscienza tematica, sia ciò stesso che si trova se non ricusato, almeno strettamente limitato nella sua pertinenza da quest'altra forma radicale della responsabilità che mi espone

asimmetricamente allo sguardo dell'altro [au regard de l'autre] (22), non facendo più del mio sguardo, proprio per ciò che mi (ri)guarda, la misura di ogni cosa. Il concetto di responsabilità è uno di quegli strani concetti che danno da pensare senza darsi alla tematizzazione; non si pone né come un tema né come una tesi, si dà senza darsi a vedere, senza presentarsi di persona in qualche «darsi a vedere» dell'intuizione fenomenologica. Questo concetto paradossale ha peraltro la struttura di un certo segreto - e di ciò che si chiama, nel codice di alcune culture religiose, il mistero. L'esercizio della responsabilità non sembra lasciare altra scelta che quella, per quanto scomoda, del paradosso, dell'eresia e del segreto. Cosa ancora più grave, deve sempre correre il rischio della conversione e dell'apostasia: niente responsabilità senza rottura dissidente e inventiva con la tradizione, l'autorità, l'ortodossia, la regola o la dottrina. Asimmetria nello sguardo: questa sproporzione che mi rapporta, in ciò che mi (ri)guarda, a uno sguardo che io non vedo e che si mantiene segreto per me nel momento in cui mi comanda. Ecco il mistero terrificante, spaventoso, "tremendum", che per Patochka si annuncia nel mistero cristiano. Un tale terrore non avrebbe luogo nell'esperienza della trascendenza che rapporta la responsabilità platonica all'"agathon". Né nella politica che essa istituisce. E il terrore di questo segreto deborda, precede o eccede la tranquilla relazione di un soggetto a un oggetto.

Il riferimento a questa asimmetria abissale nell'esposizione allo sguardo dell'altro è un motivo che, seppure da una tematica cristiana inadeguata, sorge in primo luogo e solamente dal cristianesimo? Lasciamo da parte la questione di sapere se sia possibile trovarne almeno l'equivalente «prima» o «dopo» i Vangeli, nel giudaismo o nell'Islam. Per attenersi a una lettura di Patochka, non c'è alcun dubbio che in ogni caso ai suoi occhi il cristianesimo - e l'Europa cristiana che egli non vi dissocia mai - resti il più possente slancio per l'approfondimento di questo abisso della responsabilità, benché tale slancio rimanga ancora

limitato dal peso di un certo impensato, in particolare dal suo platonismo incorreggibile:

«Per questa fondazione (zaklad) nell'abissale approfondimento dell'anima il cristianesimo è tuttora lo slancio più potente, ancora insuperato e non pensato fino in fondo, che rende l'uomo capace di lottare contro la decadenza» (23).

Se questo slancio non è stato pensato fino in fondo, si può intendere che agli occhi di Patochka bisognerebbe andare fino al limite: non solo attraverso una tematizzazione approfondita, ma anche attraverso una messa in opera o un'azione politico-storica. E questo secondo le vie di un escatologismo messianico e nondimeno, indissociabilmente, fenomenologico. Qualcosa non è ancora accaduto: al cristianesimo ma anche attraverso il cristianesimo. Quello che non è ancora accaduto [arrivé] al cristianesimo, è il cristianesimo. Il cristianesimo non è accaduto al cristianesimo. Ciò che non è ancora accaduto è il compimento nella storia, nella storia politica, e innanzitutto nella politica europea, della nuova responsabilità annunciata dal "mysterium tremendum". Non c'è ancora mai stata una politica autenticamente cristiana, e questo a causa della "polis" platonica. La politica cristiana deve rompere più radicalmente con la politica greco-platonico-romana per compiere finalmente il "mysterium tremendum". A questa condizione ci sarà un avvenire per l'Europa, e un avvenire in generale, dato che Patochka parla più di una promessa che di un evento passato o di un fatto. Questa promessa avrà già avuto luogo. Il tempo di questa promessa definisce in una sola volta l'esperienza del "mysterium tremendum" e la doppia rimozione che lo istituisce, "doppia rimozione" attraverso cui reprime ma conserva in sé "sia" l'orgiastico incorporato dal platonico "sia" il platonismo stesso.

Si potrebbe dispiegare "radicalmente" ciò che resta insieme implicito ed esplosivo nel testo di Patochka, eretico al contempo nei confronti di un certo cristianesimo, di un certo heideggerismo, ma anche nei confronti di tutti i grandi discorsi sull'Europa. Portato alle sue estreme conseguenze, il testo sembra suggerire da

una parte che l'Europa non sarà ciò che deve essere se non quando sarà pienamente cristiana, nel momento in cui la tematizzazione del "mysterium tremendum" sarà finalmente adeguata. Ma sembra suggerire anche, nello stesso tempo, che questa Europa a venire non dovrà più essere greca, greco-platonica, e neppure romana. L'esigenza più radicale promessa dal "mysterium tremendum" è quella di un'Europa così nuova (o così vecchia) da emanciparsi - fino a rompere ogni legame e a diventarne eterogenea - da questa memoria greca o romana che si invoca così comunemente per pensare l'Europa. Cosa sarebbe il segreto di un'Europa affrancata sia da Atene che da Roma?

Innanzitutto l'enigma di una transizione impossibile e inevitabile: dal platonismo al cristianesimo. Nel momento del rivolgimento-rimozione non c'è da stupirsi se si intravede per privilegio questa figura storica instabile, multipla, un po' spettrale e per questo tanto più affascinante e appassionante, che si chiama neoplatonismo, e in particolare ciò che ha potuto legare questo neoplatonismo al potere politico della romanità. Ma insieme a una figura politica del neoplatonismo, Patochka nomina in modo ellittico qualcosa che non è una cosa ma senza dubbio il luogo stesso del paradosso più decisivo, ovvero un "dono che non è un presente", il dono di qualcosa che resta inaccessibile, dunque non presentabile e di conseguenza segreto. L'evento di questo dono legherebbe l'essenza senza essenza del dono al segreto. Si potrebbe dire che un dono, se si fa riconoscere come tale in piena luce, in quanto dono destinato alla riconoscenza si annulla all'istante. Il dono è il segreto stesso, se si può dire il segreto stesso. Il segreto è l'ultima parola del dono che è l'ultima parola del segreto.

Un passaggio che riguarda questo passaggio di Platone al cristianesimo segue immediatamente l'allusione alla «nuova e luminosa mitologia dell'anima fondata sul dualismo dell'autentico e responsabile da una parte, e dell'orgiastico-eccezionale dall'altra». «L'orgiastico, diceva allora Patochka, non viene eliminato, bensì disciplinato, asservito».

«Questa tematica assume un'importanza capitale nel momento in cui, con la fine della "polis-civitas", il principato romano pone il problema di una nuova responsabilità, fondata tanto nel trascendente quanto nell'ambito sociale, responsabilità nei confronti di uno stato che ormai non poteva più essere una comunità di eguali nella libertà. La libertà non si determina più mediante il rapporto ai propri pari (gli altri cittadini), bensì al Bene trascendente. Ciò pone nuovi problemi e permette nuove soluzioni. Il problema sociale dell'impero romano viene in definitiva trattato anch'esso sulla base creata dalla concezione platonica dell'anima.

Il filosofo neoplatonico Giuliano l'Apostata sul trono dei cesari - come probabilmente ha ben visto Quispel - costituisce un'importante svolta nel rapporto tra l'orgiastico e la disciplina della responsabilità. Il cristianesimo non poté superare questa soluzione platonica se non con "un altro rivolgimento". La stessa vita responsabile venne intesa come il dono di qualcosa che, pur avendo il carattere del Bene, ha allo stesso tempo i tratti propri di un "inaccessibile" (nepristupného) al quale l'uomo è eternamente sottomesso - i tratti del mistero che ha l'ultima parola. Il cristianesimo comprende il bene diversamente da Platone: come bontà dimentica di sé e amore (non orgiastico) che "si rinnega"» [sottolineature mie] (24).

Consideriamo la parola «dono». Tra questo rinnegamento che è una rinuncia a sé, un'abnegazione del dono, della bontà o della generosità del dono che per donare veramente deve ritirarsi, nascondersi e anche sacrificarsi, e dall'altra parte la rimozione che trasforma il dono in economia del sacrificio, non c'è forse un'affinità segreta, un incancellabile rischio di contaminazione tra due possibilità tanto vicine quanto eterogenee? Poiché ciò che è così donato nel tremore, come il tremore stesso del terrore, non è nient'altro che la morte, una nuova apprensione della morte, un nuovo modo di "darsi la morte": la differenza tra il platonismo e il cristianesimo sarebbe innanzitutto «un rivolgimento al cospetto della morte e della morte eterna, che vive nella più stretta

combinazione di angoscia e speranza, trema nella coscienza della sua natura peccatrice e con tutto il suo essere si offre in sacrificio al pentimento». Tale sarebbe la rottura, ma operata nei modi e nei limiti di una rimozione: tra la metafisica, l'etica e la politica del Bene platonico (ovvero il mistero orgiastico «incorporato») e il "mysterium tremendum" della responsabilità cristiana:

«Non l'elemento orgiastico - che resta non soltanto subordinato, ma in certi casi- limite addirittura rimosso - ma invece il "mysterium tremendum". "Tremendum" perché ora la responsabilità inerisce non all'essenza della bontà e dell'unità umanamente conoscibile, bensì all'insondabile rapporto con l'ente supremo, assoluto e inaccessibile che ci tiene nelle sue mani non sotto l'aspetto esteriore, bensì sotto quello interiore» (25).

Conoscendo così bene il pensiero e il linguaggio di Heidegger, di certo Patochka non si è lasciato sfuggire senza una precisa intenzione questa allusione all'ente supremo, a Dio come colui che, tenendomi interiormente nelle sue mani e sotto il suo sguardo, definisce ciò che mi riguarda e dunque mi sveglia alla mia responsabilità. La definizione di Dio come ente supremo è quella proposizione onto- teologica che Heidegger ricusa quando parla della responsabilità essenziale e originaria del "Dasein". All'ascolto di questo appello (Ruf) dopo il quale fa esperienza di sé come originariamente responsabile, colpevole (schuldig) o indebitato prima di ogni particolare colpa o debito, il "Dasein" non è innanzitutto responsabile davanti a un ente determinato che lo guarda o gli parla. Quando Heidegger descrive ciò che chiama l'appello o il senso dell'appello (Rufsinn) come esperienza della cura e fenomeno originale del "Dasein" nel suo esser-responsabile o nel suo esser-colpevole (Schuldigsein) originario, l'analisi esistenziale che egli propone pretende di portarsi al di là di ogni prospettiva teologica (26). Questa originarietà non implica, e anzi esclude il rapporto del "Dasein" a qualche ente supremo come origine della voce che parla al "Gewissen" o dello sguardo davanti al quale si terrebbe la coscienza morale. A più riprese Heidegger qualifica come immagine (Bild), e dunque squalifica almeno dal

punto di vista ontologico, la rappresentazione kantiana del tribunale "davanti" al quale o "agli occhi" del quale comparirebbe la coscienza (27). D'altra parte la voce silenziosa che chiama il "Dasein" si sottrae a ogni possibile identificazione. E' assolutamente indeterminata, anche se l'indeterminazione e l'indeterminabilità singolari di chi chiama - del chiamante - non sono il nulla (*Die eigentümliche Unbestimmtheit and Unbestimmtbarkeit des Rufers ist nicht nichts*) (28). Soprattutto l'origine della responsabilità non consiste, originariamente, in un ente supremo. Ma non c'è mistero a questo proposito. Né segreto. Questa indeterminazione e questa indeterminabilità non fanno mistero. Il fatto che questa voce resti silenziosa e non sia la voce di nessuno in particolare, di nessuna identità determinabile, è la condizione del "Gewissen" (di ciò che abusivamente si traduce con coscienza morale, diciamo pure responsabilità), ma questo non rende affatto tale voce una «voce segreta o misteriosa» (*geheimnisvolle Stimme*) (29).

Dunque Patochka percorre deliberatamente al contrario questo movimento heideggeriano. Egli è probabilmente convinto che non ci sia vera responsabilità né obbligo che tenga se non mi viene da nessuno, se non mi viene da una persona come da un ente assoluto che mi paralizza, si impossessa di me, mi tiene nelle sue mani e sotto il suo sguardo (proprio quando io, in questa asimmetria, non lo vedo, è necessario che non lo veda). Questo ente supremo, questo altro infinito per prima cosa viene su di me, mi cade sopra (è vero che Heidegger dice altresì che la chiamata, la cui fonte resta indeterminabile, proviene da me cadendomi addosso, esce da me venendo sopra di me: "*Der Ruf kommt aus mir and dock über mich*") (30). Benché paia contraddire Heidegger assegnando l'origine della mia responsabilità a un ente supremo, Patochka sembra anche contraddire se stesso, quando dice altrove che Nietzsche ha di certo ragione a qualificare il cristianesimo come platonismo del popolo, perché «il Dio cristiano ha ripreso la trascendenza della concezione onto-teologica come cosa evidente», ma che d'altra parte c'è una

«profonda differenza di principio» tra il cristianesimo e l'onto-teologia. Per evitare questa contraddizione egli dovrebbe (e questo resta indubbiamente un progetto implicito nel suo discorso) sottrarre il pensiero di un ente supremo a ogni onto-teologia, nel senso in cui Heidegger, e lui solo, ne ha forgiato il concetto e ha tentato di legittimarlo.

Questa cripto- o misto-genealogia della responsabilità si tesse secondo il doppio filo irriducibilmente intrecciato del dono e della morte: in due parole della morte data. Il dono che mi fa Dio prendendomi sotto il suo sguardo e nelle sue mani pur restandomi inaccessibile, il dono terribilmente asimmetrico di questo "mysterium tremendum" non mi dà da rispondere, non mi sveglia alla responsabilità che mi dona se non dandomi la morte, il segreto della morte, una nuova esperienza della morte. Se questo discorso sul dono, e sul dono della morte, sia o meno un discorso sul sacrificio e sulla morte per l'altro, è quello che dovremo chiederci adesso. Tanto più che questo interrogativo sul segreto della responsabilità, sulla paradossale alleanza del segreto e della responsabilità, è eminentemente storico e politico. Concerne l'essenza stessa o l'avvenire di una politica europea. Al pari della "polis" e della politica greca che vi corrisponde, il momento platonico, per quanto incorpori il mistero demonico, "si presenta" come momento senza mistero. Ciò che distingue il momento della "polis" platonica "sia" dal mistero orgiastico che esso incorpora, "sia" dal "mysterium tremendum" cristiano che lo rimuove, è che vi si fa chiara professione di non ammettere nessun segreto. C'è posto per il segreto, per il "mysterium" o per il mistico, in quello che precede o che segue il platonismo (il mistero demonico-orgiastico o il "mysterium tremendum"). Ma non ce n'è, secondo Patochka, nella filosofia e nella politica di tradizione platonica. La politica vi esclude il mistico. Pertanto in Europa, e anche nell'Europa moderna, erede di questa politica di provenienza greco-platonica, si ignora, si reprime, si esclude nel suo spazio ogni possibilità essenziale di segreto e ogni legame della responsabilità al segreto mantenuto, tutto ciò per cui una

responsabilità può tenere al segreto. Da qui a vedere l'inevitabile passaggio dal democratico (in senso greco) al totalitario, non è che un passo, il semplice processo che avanza nell'apertura di un passaggio. Le conseguenze saranno piuttosto gravi. Meritano che ci si pensi due volte.

2. AL DI LA': DARE A PRENDERE, APPRENDERE A DARE - LA MORTE.

Questa narrazione è genealogica, ma non vale soltanto in quanto atto di memoria. Essa "testimonia", come lo farebbe un atto etico-politico: per oggi e per domani. Si tratta innanzitutto di pensare ciò che avviene oggi. La messa in prospettiva del racconto segue una curva genealogica per descrivere, ma prima di tutto per denunciare, deplorare e combattere, un ritorno: ritorno presente, nell'Europa del giorno d'oggi, del mistero o della mistificazione orgiastica.

Come indica il titolo del saggio, Patochka si chiede perché la civiltà tecnica sia decadente (*upadkova*). La risposta sembra chiara: questa caduta nell'inautentico rappresenta un ritorno dell'orgiastico o del demonico. Contrariamente a quello che si pensa in genere, la modernità tecnica non neutralizza nulla, bensì fa risorgere una certa forma di demonico. Certo essa anche neutralizza nell'indifferenza e nella noia, ma proprio per questo e in questa misura chiama il ritorno del demonico. C'è un'affinità, o in ogni caso una sincronia, tra una cultura della noia e una cultura dell'orgiastico. La dominazione della tecnica favorisce l'irresponsabilità demonica la cui carica sessuale non ha bisogno di essere ricordata. E tutto ciò sullo sfondo di questa noia che va di pari passo con il livellamento tecnologico. La civiltà tecnica non produce una piena o una nuova ondata [*une crue ou une recrue*]

dell'orgiastico, con i suoi ben noti effetti di estetismo e di individualismo, se non nella misura in cui annoia, perché «livella» e neutralizza la singolarità insostituibile o misteriosa dell'io responsabile. L'individualismo di questa civiltà tecnica riposa sul

disconoscimento stesso dell'io singolare. E' un individualismo del "ruolo" e non della "persona". In un altro linguaggio si direbbe: individualismo della maschera o della "persona", del personaggio e non della persona. Patochka ricorda alcune interpretazioni - segnatamente quella di Burckhardt - secondo cui l'individualismo moderno, che si sviluppa dopo il Rinascimento, si interessa al "ruolo sostenuto" piuttosto che alla persona singolare, il cui segreto resta nascosto dietro la maschera sociale. Le alternative sono confuse: l'individualismo diventa socialismo o collettivismo, simula un'etica o una politica della singolarità; il liberalismo si congiunge al socialismo, la democrazia al totalitarismo, e tutte queste figure condividono la medesima indifferenza verso ciò che non è l'oggettività del ruolo. L'uguaglianza tra tutti, parola d'ordine della rivoluzione borghese, diventa l'uguaglianza oggettiva o quantificabile dei ruoli, non delle persone.

Soprattutto quando si associa a una denuncia della tecnica, in nome della verità e dell'autenticità originaria, questa critica della maschera o del simulacro si congiunge con evidenza ad una tradizione. Indubbiamente Patochka non sembra abbastanza sensibile a questa permanenza, la cui logica pare imperturbabile da Platone a Heidegger. E così come il ruolo sostenuto dissimula sotto la maschera sociale l'autenticità dell'io insostituibile, allo stesso modo la civiltà della noia prodotta dall'oggettività tecnico-scientifica dissimula il mistero: «Le scoperte più raffinate sono noiose nella misura in cui non determinano un'accentuazione del Mistero (Tajemství) che si nasconde dietro ciò che viene scoperto e svelato».

Formalizziamo la logica di questo discorso. Egli critica una dissimulazione inautentica (è questo il significato comune della tecnica, del ruolo, dell'individualismo e della noia) non in nome di una rivelazione o di una verità di svelamento, ma in nome di un'altra dissimulazione che, nel suo stesso riserbo, mantiene velato il mistero. La dissimulazione inautentica, quella del ruolo mascherato, annoia perché pretende di svelare, mostrare, esporre, esibire, eccitare la curiosità. Svelando tutto, dissimula ciò la cui

essenza consiste nel rimanere nascosto, ovvero l'autentico mistero della persona. Il mistero autentico deve "restare" misterioso, e noi non dobbiamo accostarlo se non lasciandolo essere ciò che è in verità: velato, in disparte, dissimulato. La violenza dello svelamento dissimula inautenticamente la dissimulazione autentica. La parola «mistero» o «mistero essenziale» ritorna a più riprese nelle ultime pagine, in cui quantomeno la logica e l'intonazione sembrano farsi a mano a mano più heideggeriane. Un altro concetto potrebbe ben rappresentare qui il ricorso più decisivo. Si tratta della forza (sila). Tutto quello che Patochka tende a screditare - l'inautenticità, la tecnica, la noia, l'individualismo, la maschera, il ruolo - sorgerebbe da una «metafisica della forza» (Metafyzika sily). La forza è diventata la moderna figura dell'essere. L'essere si è lasciato determinare come una forza calcolabile e l'uomo stesso, invece di rapportarsi all'essere "nascosto sotto" questa figura della forza, si rappresenta come potenza quantificabile. Patochka descrive questa determinazione dell'essere come forza secondo uno schema analogo a quello di Heidegger nei suoi testi sulla tecnica:

«L'uomo ha cessato di essere rapporto con l'Essere (Bytì) ed è diventato una forza, una forza potente, una delle più potenti. [Questo superlativo (Jednou z nejmocnejsich) significa che l'uomo stesso si pone in modo omogeneo tra le forze del mondo, anche se come la più forte tra queste forze.] Specialmente nel suo essere sociale egli è diventato un'enorme stazione per la liberazione delle forze cosmiche, accumulate e collegate da intere epoche cosmiche. Sembra quasi che egli sia diventato, in questo mondo di pure forze, un grande accumulatore che da una parte sfrutta le forze per esistere e riprodursi, mentre dall'altra, e proprio per questo, è legato allo stesso processo, e così viene accumulato, calcolato, sfruttato e manipolato come qualsiasi altra forza» (1).

Questa descrizione sembra a prima vista heideggeriana, come lo sono altre formulazioni quali «Nella forza si nasconde l'Essere» o «la forza si mostra come il massimo occultamento dell'essere». La sostanza è la stessa nell'interpretazione della dissimulazione

dell'essere da parte della forza come in quella dell'essere da parte dell'ente. Patochka, se così si può dire, non lo nasconde, benché il solo riferimento esplicito ad Heidegger assuma una forma stranamente criptata. Heidegger è solo "designato" come se per una ragione o per l'altra non dovesse essere nominato, mentre altri lo sono nello stesso contesto e per andare nella stessa direzione, per esempio Hannah Arendt: «Questa visione dell'essere che è assorbito dall'ente è stata presentata nella sua opera da un grande pensatore contemporaneo, senza però trovare fiducia, e neppure attenzione». Heidegger è là, ma non ci si è fatto caso. E' visibile e non lo si vede. Heidegger è là come una lettera rubata, sembra dire senza tuttavia dirlo. Assisteremo tra un istante al ritorno della lettera rubata.

Ci sono peraltro delle formule che Heidegger non avrebbe mai sottoscritto. Per esempio quella che presenta questa metafisica della forza come «mitologia», o ancora come una finzione inautentica. «La metafisica della forza è dunque fittizia e inautentica» ("fiktivnì a neprava": non-veritiera). Heidegger non avrebbe mai detto che le determinazioni metafisiche dell'essere o la storia delle dissimulazioni dell'essere nelle figure o nei modi dell'ente si sviluppano come dei "miti" o delle "finzioni". Questo sarebbe più un linguaggio nietzscheano che heideggeriano. E della metafisica in quanto tale Heidegger non avrebbe mai detto che è in se stessa «non-veritiera» o «inautentica».

Se tuttavia ci si attiene a questa logica della dissimulazione (inautentica) che dissimula la dissimulazione (autentica) con il semplice gesto che consiste nell'esporsi o esibirla, a vedere per vedere o a far vedere per vedere (definizione heideggeriana della «curiosità»), si ottiene l'esempio di una logica del segreto. Quest'ultimo non è mai meglio mantenuto che nella sua esibizione. La dissimulazione non è mai meglio dissimulata che in quella particolare specie di dissimulazione che consiste nel far mostra di esporla, di svelarla, di metterla a nudo. Il mistero dell'essere è dissimulato da questa dissimulazione inautentica che consiste nell'esibire l'essere come forza, nel mostrarlo nella sua

maschera, nella sua finzione o nel suo simulacro. E' forse sorprendente che Patochka evochi qui "La lettera rubata" di Poe?

«Così la Forza si mostra come il massimo occultamento dell'essere che, come la lettera cercata nel famoso racconto di E. A. Poe, è più al sicuro proprio là dove si espone allo sguardo di tutti sotto l'aspetto della totalità dell'essente, e cioè delle forze che si organizzano e si liberano reciprocamente, includendo anche l'uomo, che naturalmente viene così privato di ogni mistero.

Questa visione dell'essere che è assorbito dall'ente è stata presentata nella sua opera da un grande pensatore contemporaneo, senza però trovare fiducia, e neppure attenzione» (2).

Heidegger stesso, l'opera di Heidegger diventa come una lettera rubata: non solo un interprete del gioco della dissimulazione come esibizione di lettere, ma al posto di ciò che chiamiamo qui l'essere o lettera (2). Non è la prima volta che Heidegger e Poe si trovano avviluppati, cioè piegati insieme, volenti o nolenti poiché in maniera postuma, nella stessa storia di lettere. Patochka vi aggiunge la sua parte, perché ci avvisa di questo escamotage passando sotto silenzio, escamotage su escamotage, il nome di Heidegger.

Dato che il posto del morto è essenziale nel gioco della "Lettera rubata", eccoci ricondotti verso l'"apprensione della morte", ovvero questa maniera di "darsi la morte" che sembra imprimere a questo saggio eretico il suo movimento dominante. Quella che chiamiamo qui apprensione della morte riguarda tanto la preoccupazione, la sollecitudine inquieta, il prendersi cura dell'anima ("epimeleia tes psykhes") nella "melete thanatou", quanto il significato assegnato alla morte da un atteggiamento interpretativo che in differenti culture e in momenti distinti (per esempio nel mistero orgiastico, poi nell'anabasi platonica, poi nel "mysterium tremendum") comprende la morte in un altro modo, dandosene ogni volta un approccio diverso. L'approccio o l'apprensione della morte designano tanto l'esperienza dell'anticipazione quanto, indissociabilmente, il significato della

morte che si tratteggia in questo approssimarsi apprensivo. E' sempre un modo di veder arrivare ciò che non si vede arrivare, e di darsi ciò che senza dubbio non ci si può mai dare puramente e semplicemente. Ogni volta l'io anticipa la propria morte dandole o conferendole un altro valore, dandosi, riappropriandosi in verità di ciò di cui non può semplicemente appropriarsi.

Il primo risveglio alla responsabilità, nella sua forma platonica, corrisponde per Patochka a una conversione nell'esperienza della morte. La filosofia nasce in questa responsabilità, e al contempo il filosofo nasce alla sua propria responsabilità. Ciò accade "come tale" nel momento in cui l'anima non solo si raccoglie nella preparazione che allena alla morte, ma anche si trova pronta a ricevere la morte, al punto di darsela in un'accettazione che la libererà dal corpo, e insieme dal demonico e dall'orgiastico. L'anima, attraverso il passaggio della morte, accede alla sua libertà.

Ma il "mysterium tremendum" inaugura un'"altra morte", un'altra maniera di dare o di darsi la morte. Questa volta la parola «dono» viene pronunciata. Quest'altra maniera di apprendere la morte, vale a dire di nuovo la responsabilità, proviene da un dono ricevuto dall'altro, da colui che, nella sua trascendenza assoluta, mi vede senza che io lo veda, mi tiene nelle sue mani pur restandomi inaccessibile. Il «rivolgimento» cristiano che converte a sua volta la conversione platonica, è l'irruzione di un dono. Un evento dona il dono che trasforma il Bene in Bontà dimentica di sé e in amore che rinuncia a se stesso:

«La vita responsabile venne intesa, dice Patochka, come "il dono" di qualcosa che in ultima analisi, pur avendo il carattere del Bene [dunque conservando, al cuore di questo dono, l'"agathon" platonico], ha allo stesso tempo le caratteristiche proprie di ciò che è inaccessibile ed eternamente superiore all'uomo, e cioè le caratteristiche del mistero, che ha l'ultima parola» [sottolineature mie] (4).

Quello che è donato - e si tratterà anche di una certa morte - non è un qualcosa, bensì la bontà stessa, la bontà donatrice, il

donare o la donazione del dono. Bontà che non solo deve dimenticare se stessa, ma la cui fonte resta inaccessibile al donatario. Quest'ultimo riceve nell'asimmetria un dono che sarà anche una morte, una morte data, il dono di morire in un certo modo e non in un altro. E' soprattutto una bontà la cui inaccessibilità comanda al donatario; se lo assoggetta, si dà a lui come la bontà stessa ma anche come la legge. Per capire in che senso il dono della legge non è solo l'emergenza di una nuova figura della responsabilità ma anche quella di un'altra morte, bisogna prendere in considerazione l'unicità, la singolarità insostituibile dell'io: ciò per cui - è questo l'approssimarsi della morte - l'esistenza si sottrae ad ogni possibile sostituzione. Ora, fare l'esperienza della responsabilità a partire dalla legge data, fare l'esperienza della propria singolarità assoluta e apprendere (5) la propria morte, sono la stessa esperienza: la morte è precisamente ciò che nessuno può patire né affrontare al mio posto. La mia insostituibilità mi viene proprio conferita, consegnata, si potrebbe dire donata dalla morte. E' lo stesso dono, la stessa fonte, si dovrebbe dire la stessa bontà e la stessa legge. Dalla morte come luogo della mia insostituibilità, ovvero della mia singolarità, mi sento chiamato alla mia responsabilità. In questo senso, solo un mortale è responsabile. Fino ad un certo punto il gesto di Patochka assomiglia ancora una volta a quello di Heidegger. In "Sein und Zeit", quest'ultimo passa da un capitolo dove tratta dell'essere-per-la-morte al capitolo sul "Gewissen", la chiamata (Ruf), la responsabilità davanti alla chiamata, e anche la responsabilità come colpevolezza (Schuldigsein) originaria. E che la morte sia il luogo della mia insostituibilità, lo aveva ben segnalato. Nessuno può morire per me, se «per me» vuol dire invece di me, al mio posto. «Der Tod ist, sofern er 'ist', wesensmäßig je der meine»: «Nella misura in cui la morte 'è', essa è sempre e essenzialmente la mia morte» (6).

Questa formula è preceduta da una considerazione sul sacrificio che in fondo prepara l'obiezione, cui si espone e si sottrae in anticipo, che Levinas non cesserà di rivolgere ad

Heidegger: questi privilegierebbe, nell'esistenza del "Dasein", la «propria morte» (7). Heidegger non fa qui alcun esempio di sacrificio, ma se ne potrebbero immaginare di tutti i tipi, nello spazio pubblico delle comunità religiose o politiche, nello spazio semi-privato delle famiglie, nel segreto della relazione duale (morire per Dio, morire per la patria, morire per salvare i propri figli o l'essere amato). Dare la propria vita "per" l'altro, morire "per" l'altro - Heidegger vi insiste - non significa morire al suo posto. Al contrario è nella misura in cui il morire, se «è», rimane il mio morire, che io posso morire per l'altro o dare la mia vita all'altro. Non c'è, non è pensabile un dono di sé che nella misura di questa insostituibilità. Heidegger non formula la questione in questi termini, ma non mi pare di tradirlo traducendo così il suo pensiero che si è sempre dimostrato, al pari di quello di Levinas, costantemente attento alla possibilità fondamentale e fondatrice del sacrificio. Anche qui, dopo aver sottolineato questa insostituibilità, Heidegger la determina come la condizione di possibilità - e non di impossibilità - del sacrificio:

«"Nessuno può risparmiare all'altro il suo proprio morire" (Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen). Ognuno può, sì, 'morire per un altro [frase tra virgolette in ragione del suo carattere quasi proverbiale: morire per l'altro: 'Für einen Anderen in den Tod gehen']. Ma ciò significa sempre: sacrificarsi per un altro 'in una determinata cosa (für den Anderen sich opfern 'in einer bestimmten Sache)» (8).

Heidegger sottolinea "in einer bestimmten Sache": per una cosa determinata, da un punto di vista particolare, non totale. Posso dare tutta la mia vita per l'altro, posso offrire la mia vita all'altro, ma così non rimpiazzerò o non salverò che qualcosa di parziale in una qualche situazione particolare (ci sarà scambio o sacrificio non totale, economia del sacrificio). Non morirò "al posto dell'altro". So di un sapere assoluto e assolutamente certo che non libererò mai l'altro dalla sua morte nella misura in cui essa mina l'intero suo essere. Perché questo discorso sulla morte è guidato, come si sa, dall'analisi di ciò che Heidegger chiama la

"Daseinsganzheit" (la totalità del "Dasein"). Ne va di ciò che «per» vuol dire "alla morte". Il dativo della morte (morire "per" l'altro, dare la propria vita all'altro) non significa la sostituzione ("per" o "pro" nel senso di: al posto dell'altro). Se c'è qualcosa di radicalmente impossibile - e tutto prende senso a partire da questa impossibilità - , è proprio il morire "per l'altro" nel senso di «morire "al posto dell'altro"». Posso donare all'altro qualsiasi cosa, eccetto l'immortalità, eccetto il "morire per lui" al punto di morire al suo posto e liberarlo così dalla sua morte. Posso morire per lui in una situazione in cui la mia morte gli dà un po' più di tempo da vivere, posso salvare qualcuno gettandomi nell'acqua o nel fuoco per strapparli provvisoriamente alla morte, posso dargli il mio cuore in senso proprio o figurato per assicurargli una qualche longevità. Ma non posso morire al suo posto, dargli la mia vita in cambio della sua morte. Solo un mortale può donare, dicevamo prima. Dobbiamo ora aggiungere: e questo mortale non può donare che a un mortale, poiché può donare qualsiasi cosa eccetto l'immortalità, eccetto la salvezza come immortalità - e qui ci teniamo evidentemente nella logica heideggeriana del sacrificio, che forse non è né quella di Patochka (che fino a questo punto sembrava seguirla), né quella di Levinas. Ma queste logiche si incrociano malgrado le loro differenze: pongono le radici della responsabilità, come esperienza della singolarità, in questo approccio apprensivo della morte. Il senso della responsabilità si annuncia sempre come una modalità del «darsi la morte». Dato che non posso morire "per" un altro (al suo posto) nel momento stesso in cui muoio "per lui" (sacrificandomi per lui o sotto i suoi occhi), la mia morte è questa insostituibilità che devo assumermi se voglio accedere a ciò che mi è assolutamente proprio. Mia prima e ultima responsabilità, mia prima e ultima volontà, la responsabilità della responsabilità mi rapporta a ciò che nessuno può fare al mio posto. E' dunque anche il luogo proprio di quella "Eigentlichkeit" che nella preoccupazione mi rapporta autenticamente alla mia

propria possibilità, come possibilità e libertà del "Dasein". Si può riafferrare la letteralità di questo tema essenziale di "Sein and Zeit" nella prossimità a ciò che dice l'insostituibilità della morte:

«Ma questo morire-per... (Solches Sterben für.. .) non può mai significare che all'altro sia risparmiata la propria morte (dem Anderen... abgenommen sei)».

A questo "Abnehmen" (togliere, prendere a) risponde nella frase seguente un "Aufnehmen", un altro modo di prendere, di prendere su di sé, di assumere, di ricevere. Infatti io non posso prendere la morte al l'altro, e questi, a sua volta, non può prendere la mia: a ciascuno tocca prendere la sua morte "su di sé". Ciascuno - è questa la libertà e la responsabilità - deve assumersi la sua morte, ovvero la sola cosa al mondo che nessuno può "dare né prendere". In francese si potrebbe dire, almeno in questa logica, che nessuno può darmi la morte né prendermi la morte. Anche se mi viene data la morte, nel senso in cui questo consisterebbe nell'uccidermi, questa morte sarà sempre stata la mia, e io non l'avrò ricevuta da nessuno poiché essa è irriducibilmente mia - e poiché il morire non si porta [se porte] mai, non si prende in prestito, non si trasferisce, non si consegna, non si promette né si trasmette. E così come non me la possono dare, non me la possono neppure prendere. La morte è questa possibilità del "dare-prendere" che si sottrae a ciò che rende possibile, ovvero precisamente al "dare-prendere". Morte è il nome di ciò che sospende ogni esperienza del "dare-prendere". Viceversa questo non esclude che solo dopo di essa, e in suo nome, sia possibile "dare" o "prendere".

Quello che ci conduce a queste ultime proposizioni, che non si trovano letteralmente né in Patochka, né in Levinas, né in Heidegger, è il passaggio in quest'ultimo dall'"Abnehmen" all'"Aufnehmen" come "auf sich nehmen". La morte che non si può «abnehmen» ("prendere" all'altro per risparmiargliela, non più di quanto egli possa prendere o togliere la mia), la morte senza sostituzione possibile, la morte che non si può prendere né dall'altro né all'altro, è ciò che bisogna prendere su di sé (auf sich

nehmen). Heidegger ha appena detto che il «morire per» non significa in alcun caso che la morte possa essere «abgenommen», risparmiata, all'altro. Ora precisa:

«Il morire, ogni "Dasein" deve ogni volta prenderlo su se stesso (Das Sterben muss jedes Dasein jeweilig selbst auf sich nehmen)».

Per darsi la morte, nel senso in cui ogni rapporto alla morte è un'apprensione interpretativa e un approccio rappresentativo della morte, bisogna prendere la morte su di sé. Bisogna "darsela prendendola su di sé", poiché essa non può che essere la mia propria, insostituibilmente - e questo benché, come dicevamo poco fa, "la morte non si prenda né si dia". Ma se la morte non si prende né si dà, è "dell'altro o "all'altro [c'est de l'autre ou à l'autre] - ed è per questo che non si può che darsela "prendendola su di sé".

La questione si concentra allora su questo «sé», sullo stesso o sul se stesso del mortale o del morente. «Chi», «chi è che» si dà o prende la morte su se stesso o su se stessa? Segnaliamo di passaggio che in nessuno dei discorsi qui interrogati il momento della morte lascia spazio a una qualche considerazione o sottolineatura della differenza sessuale, come se - è un pensiero allettante - davanti alla morte la differenza sessuale non contasse più: sarebbe l'ultimo orizzonte, ovvero la fine della differenza sessuale. Quest'ultima sarebbe un essere-fino-alla-morte. Lo stesso del se stesso, che resta insostituibile nel morire, non è ciò che è, ossia lo stesso come rapporto a sé nel se stesso, prima di ciò che lo rapporta alla sua mortalità in quanto insostituibilità. Nella logica sviluppata da Heidegger non c'è un se stesso, un "Dasein" che, nella cura, apprende la sua "Jemeinigkeit" e perviene in seguito ad essere-perla-morte. E' nell'essere-perla-morte che il se stesso della "Jemeinigkeit" si costituisce, accade a se stesso, dunque alla sua insostituibilità. Lo stesso del se stesso è "dato" dalla morte, dall'essere-perla-morte che mi "promette" ad essa [m'y promet]. E' solo nella misura in cui questo "stesso" del se stesso è possibile come singolarità irriducibilmente differente, che la morte per l'altro o la morte dell'altro possono prendere senso.

Un tale senso in ogni caso non sposta mai il se stesso dell'essere-perla-morte dall'insostituibilità della "Jemeinigkeitt", e al contrario ve lo conferma. Nella misura in cui il se stesso mortale della "Jemeinigkeitt" è originario e inderivabile, esso è il luogo dove si sente la chiamata (Ruf) e dove inizia dunque la responsabilità. In effetti il "Dasein" deve dapprima rispondere di se stesso, dell'identità [memeté] di se stesso, e non riceve la chiamata da nessun luogo se non da sé. Questo non impedisce che la chiamata gli cada comunque addosso: gli cade "addosso dal didentro", gli si impone in maniera autonoma, e questa sarebbe la radice dell'autonomia in senso kantiano, per esempio («La chiamata viene da me e tuttavia da sopra di me»: «Der Ruf kommt aus mir and dock iiber mich») (9). Si potrebbe situare qui il principio dell'obiezione di levinas (dovremmo tornarci altrove rileggendo le analisi heideggeriane sulla morte come possibilità dell'impossibilità del "Dasein"). levinas vuole ricordare che la responsabilità non è in primo luogo responsabilità di me stesso per me stesso, che l'identità [memeté] dell'io stesso si instaura a partire dall'altro, come se gli fosse seconda, venendo a se stessa come responsabile e mortale solo dopo la mia responsabilità verso altri, per la morte d'altri e davanti ad essa. E' innanzitutto perché l'"altro" è mortale che la mia responsabilità è singolare e «incredibile»:

«E' della morte dell'altro che sono responsabile al punto di includermi nella morte. In termini forse più accettabili: 'Sono responsabile dell'altro in quanto egli è mortale. La morte dell'altro: è questa la morte prima» (10).

Di quale inclusione si tratta qui? Come includersi nella morte dell'altro? E come non farlo? Che cosa può voler dire «includermi nella morte»? Fintanto che non avremo spiazzato la logica o la topologia che impediscono al "buon senso" di pensare o di «vivere» tutto questo, non avremo alcuna possibilità di avvicinare questo pensiero di levinas, né ciò che la morte ci fa apprendere [nous ap-prend] o ci dà da pensare al di là del dare-prendere: l'"addio". Cos'è l'"addio"? Cosa vuol dire "addio"? In cosa consiste

dire «addio»? Come dire, come intendere «addio»? Non l'"addio", ma "addio"? E perché pensare la morte dopo "addio" e non viceversa? Non possiamo impegnarci qui in un tale spiazzamento. Tuttavia ricordiamo che levinas definisce il primo fenomeno della morte come il «senza-risposta» in un passaggio in cui dichiara che «l'intenzionalità non è il segreto dell'umano» (quanti tratti paradossali e provocanti sul cammino che richiama all'origine della responsabilità): «L'"esse" umano non è "conatus", ma disinteressamento e addio» (11).

Suppongo che addio possa significare almeno tre cose:

1. Il saluto o la benedizione data (prima di ogni linguaggio constativo, «addio» può ben significare «buongiorno», «ti vedo», «vedo che ci sei», ti parlo prima di dirti qualsiasi altra cosa - e in francese accade in alcune situazioni che ci si dica "addio" al momento dell'incontro e non della separazione).

2. Il saluto o la benedizione data al momento di separarsi e di lasciarsi, a volte per sempre (non si può mai escluderlo): senza ritorno quaggiù, al momento della morte.

3. L'addio, il per Dio o il davanti a Dio prima di tutto e in ogni rapporto all'altro, in ogni altro addio. Ogni rapporto all'altro sarebbe, prima e dopo tutto, un addio.

Si intravede appena che questo pensiero dell'addio (questo pensiero d'«addio») contesta anche il carattere primordiale e ultimo della questione dell'essere o della non-indifferenza del "Dasein" al suo proprio essere, levinas rimprovera ad Heidegger non solo di partire dal privilegio, per il "Dasein", della propria morte (12), ma anche di porre [se donner] la morte come un semplice annientamento, come il passaggio al non-essere; e dunque di iscrivere la morte data, in quanto essere per la morte, nell'orizzonte della questione dell'essere. Ora, la morte d'altri - o per altri - che costituisce il nostro io e la nostra responsabilità, corrisponderebbe a un'esperienza più originaria della comprensione o della precomprensione del senso dell'essere:

«La relazione con la morte, più antica di ogni esperienza, non è visione dell'essere o del nulla» (13).

Ciò che c'è di più antico, sarebbe qui l'altro, la possibilità di morire "dell'altro o di morire "per" l'altro. Questa morte non si dà in prima istanza come annientamento. Istituisce la responsabilità come un "darsi-la-morte" o "offrire la propria morte, ovvero la propria vita", nella dimensione etica del sacrificio.

Allo stesso tempo vicino ad Heidegger - che conosceva bene - e a Levinas, che non so se avesse letto, Patochka tuttavia dice altro rispetto ad entrambi. La differenza, anche se a volte appare sottile o secondaria, non sta solo nell'intonazione o nel pathos. Può apparire anche perentoria. Non è solo la differenza del cristianesimo che lo separa da Heidegger e da Levinas (facciamo almeno finta di credere all'ipotesi che Heidegger e Levinas siano semplicemente estranei al cristianesimo nell'essenza di ciò che dicono - cosa tutt'altro che pacifica). Insieme al cristianesimo, è anche un'idea dell'Europa, della sua storia e del suo avvenire, che distingue Patochka dagli altri due pensatori. E siccome la politica cristiana di Patochka conserva qualcosa di eretico, ovvero una convinta inclinazione a un certo principio di eresia, la situazione è ben aggrovigliata, per non dire equivoca, e dunque tanto più interessante.

Ripartiamo da quello che finora ha fatto convergere, nell'accordo o nel disaccordo, le analisi heideggeriane e levinassiane del «darsi la morte» verso la responsabilità. Possiamo ritrovarne in Patochka tutti gli elementi, ma sovradeterminati e dunque radicalmente trasformati dal riferimento a un reticolo di temi cristiani.

Che dei temi cristiani siano identificabili non significa che questo testo, in ultima parola o in ultima firma, sia di essenza cristiana, benché Patochka stesso lo fosse, se così si può dire. In fondo poco importa. Dato che si tratta di una genealogia della responsabilità in Europa o della responsabilità come Europa, della "responsabilità-Europa" attraverso la decifrazione di una certa storia dei misteri, della loro incorporazione o della loro rimozione, si potrà sempre dire che questo testo di Patochka analizza, decifra, ricostituisce o anche decostruisce la storia di questa responsabilità

in quanto essa - chi può contestarlo? - passa per una certa storia del cristianesimo. D'altronde l'alternativa tra queste due ipotesi (testo cristiano o meno, Patochka pensatore cristiano o meno) ha una pertinenza limitata: se c'è del cristianesimo, è un cristianesimo insieme eretico e iperbolico. Parla e pensa laddove il cristianesimo non ha ancora detto e pensato ciò che avrebbe dovuto essere e che non è ancora.

I temi cristiani possono raccogliersi intorno al "dono" come dono della morte, il dono senza fondo di una certa morte: l'amore infinito (il Bene come bontà che si dimentica infinitamente), il peccato e la salvezza, il pentimento e il sacrificio. Ciò che genera questi significati e li lega tra loro in maniera interna e necessaria, è una logica che in fondo (ed è per questo che si può ancora, fino a un certo punto, chiamarla «logica») non ha bisogno dell'"evento di una rivelazione o della rivelazione di un evento". Ha bisogno di pensare la possibilità di un tale evento, ma non l'evento stesso. Differenza fondamentale che permette di mantenere un simile discorso lontano dal riferimento alla religione in quanto dogmatica istituita, e di proporre una genealogia pensante della possibilità e dell'essenza del religioso che non si costituisca come articolo di fede. "Mutatis mutandis", questo vale per molti discorsi che al giorno d'oggi pretendono di essere discorsi sulla religione, discorsi di tipo filosofico se non vere e proprie filosofie, senza porre delle tesi o dei teologemi che nella loro stessa struttura insegnano ciò che corrisponderebbe al dogma di una determinata religione. La differenza è sottile, instabile, ed esigerebbe delle analisi acute e attente. Con ruoli e significati diversi, i discorsi di Levinas, di Marion, e forse anche di Ricoeur, condividono questa situazione col discorso di Patochka. Ma in fondo questa lista non ha limiti e si potrebbe dire, tenendo conto della quantità di differenze, che un certo Kant e un certo Hegel, senza dubbio Kierkegaard, e oserei dire anche Heidegger per provocazione, appartengono a questa tradizione che consiste nel proporre un doppiante non dogmatico del dogma, un doppiante filosofico, metafisico e in ogni caso "pensante" che «ripete» senza religione la

"possibilità" della religione. (Dovremo tornare altrove su questa immensa e temibile questione).

Come funziona la deduzione, in qualche modo logico-filosofica, dei temi religiosi che abbiamo appena nominato (dono del Bene come bontà dimentica di sé, dunque come amore infinito, dono della morte, peccato, pentimento, sacrificio, salvezza, eccetera)? Elaborando, nello stile della genealogia, una risposta alla domanda: a quale condizione è possibile una responsabilità? La risposta "supera" [passe] la necessità logica di una "possibilità" dell'avvenimento. Tutto "succede" [se passe] come se la sola analisi del concetto di responsabilità fosse tutto sommato capace di produrre il cristianesimo: più precisamente la possibilità del cristianesimo. Tanto vale concludere, viceversa, che questo concetto di responsabilità è cristiano da parte a parte, ed è prodotto dall'avvento del cristianesimo. Poiché se la sola ispezione di questo concetto esige l'evento cristiano (peccato, dono d'amore infinito legato all'esperienza della morte) e questo solo, non significa forse che solamente il cristianesimo ha reso possibile l'accesso a un'autentica responsabilità nella storia, come "storia" e come storia dell'Europa? Qui non bisogna più scegliere tra la deduzione logica o an-evenemenziale e il riferimento all'evento rivelatore. Una cosa implica l'altra. E non è solo in quanto credente, in quanto cristiano che afferma il dogma, la rivelazione e l'evento, che Patochka poteva dichiarare, al pari di uno storico genealogista che constata cosa ne è della storia:

«Per questa fondazione nell'abissale approfondimento dell'anima il cristianesimo è tuttora lo slancio più potente, ancora insuperato e non pensato fino in fondo, che rende l'uomo capace di lottare contro la decadenza» (14).

A quale condizione può esserci responsabilità? A condizione che il Bene non sia più una trascendenza oggettiva, ma il rapporto all'altro, una risposta all'altro: esperienza della bontà personale e movimento intenzionale. Questo presuppone, come abbiamo visto, una doppia rottura: sia con il mistero orgiastico, sia con il platonismo. A quale condizione c'è bontà, al di là del calcolo? A

condizione che la bontà si dimentichi di sé, che il movimento sia un movimento di dono che rinunci a sé, dunque un movimento d'amore infinito. C'è bisogno di un amore infinito per rinunciare a sé e per "divenire finito", incarnarsi per amare così l'altro, e l'altro come altro finito. Questo dono d'amore infinito viene da qualcuno e si indirizza a qualcuno. La responsabilità esige la singolarità insostituibile. Solo a partire dall'insostituibilità si può parlare di soggetto responsabile, di anima come coscienza di sé, di me, eccetera. E questa insostituibilità la può dare solo la morte, o piuttosto l'apprensione della morte. Abbiamo dunque dedotto la possibilità che un mortale acceda alla sua responsabilità attraverso l'esperienza della sua insostituibilità, che gli viene donata dalla morte prossima, dall'approssimarsi della morte. Ma il mortale così dedotto è qualcuno la cui responsabilità stessa esige che abbia a che fare non solo con un Bene oggettivo, ma anche con un dono d'amore infinito, con una bontà dimentica di sé. Sproporzione strutturale, asimmetria tra il mortale finito e responsabile da una parte, e la bontà del dono infinito dall'altra. Si può pensare questa sproporzione senza assegnarle una causa rivelata o senza farla risalire all'evento di un peccato originale, ma essa trasforma inevitabilmente l'esperienza della responsabilità in colpevolezza: io non sono mai stato, non sarò mai a misura di questa bontà infinita e dell'immensità del dono, dell'immensità senza bordi che deve definire (indefinire) un dono come tale in generale. Questa colpevolezza è originale, come il peccato che porta lo stesso nome. Prima di ogni colpa determinata: in quanto responsabile io sono colpevole. Ciò che mi dà la singolarità, ovvero la morte e la finitezza, è ciò stesso che mi rende impari rispetto alla bontà infinita del dono, che è anche la prima chiamata alla responsabilità. La colpevolezza è inerente alla responsabilità perché la responsabilità è sempre ineguale a se stessa: non si è mai abbastanza responsabili. Non si è mai abbastanza responsabili perché si è finiti, ma anche perché la responsabilità esige due movimenti contraddittori: rispondere, in quanto se stessi e in quanto singolarità insostituibili, di ciò che si fa, si dice, si dà; ma

anche, poiché si è buoni e per bontà, dimenticare o cancellare l'origine di ciò che si dà. Patochka non lo dice in questi termini, e io lo trascino un po' lontano da sé o dalla sua lettera. Ma è lui che deduce la colpevolezza e il peccato - e dunque il pentimento, il sacrificio e la ricerca della salvezza - dalla situazione dell'individuo responsabile:

«L'uomo responsabile come tale è un io, un individuo che non si nasconde dietro nessun ruolo che egli possa svolgere [io interiore e invisibile, io in fondo segreto], cosa che in Platone viene espressa con il mito della scelta del destino [mito precristiano dunque, propedeutico al cristianesimo]; è un io responsabile perché posto a confronto con la morte e con il nulla [tema più «heideggeriano» che «levinassiano»] ha preso su di sé ciò che ciascuno può realizzare soltanto in sé e in cui è insostituibile. Ma ora l'individualità entra in rapporto con l'amore infinito e l'uomo diventa individuo, perché nei suoi confronti è colpevole, è "sempre" colpevole [Patochka sottolinea "sempre": al pari di Heidegger egli definisce così una colpevolezza originale che non aspetta neppure che si sia commessa una colpa, un crimine o un peccato determinati, colpevolezza "a priori" compresa nella responsabilità, nella "Schuldigsein" originale che si può tradurre sia con responsabilità che con colpevolezza; ma Heidegger non ha bisogno di riferimenti, o almeno di riferimenti espliciti, a questa sproporzione rispetto a un amore infinito per analizzare la "Schuldigsein" originale]. Ognuno, come individuo, è determinato dalla unicità della sua posizione a far parte della generalità del peccato» (15).

3. A CHI DARE (SAPER DI NON SAPERE)

"Mysterium tremendum". Mistero spaventoso, segreto che fa tremare. Tremare. Che cosa si fa, quando si trema? Che cos'è che fa tremare? Un segreto fa sempre tremare. Non solo fremere o rabbrivire, come talvolta capita, ma tremare. Il fremito può certo manifestare la paura, l'angoscia, l'apprensione della morte, quando si freme in anticipo, all'annuncio di ciò che sta per accadere. Ma può anche essere leggero, a fior di pelle, quando annuncia il piacere o il godimento. Momento di passaggio, tempo sospeso della seduzione. Un fremito non è sempre così grave, a volte è discreto, appena percettibile, un po' epifenomenale. Prepara l'evento piuttosto che seguirlo. Si dice che l'acqua frema prima di bollire. Ecco quello che chiamiamo seduzione: una pre-ebollizione superficiale, un'agitazione preliminare e visibile. Come nel terremoto o quando si trema con tutte le membra, il tremore, almeno in quanto segnale o sintomo, ha già avuto luogo. Non è più preliminare anche se l'evento che fa tremare, scuotendo tutto nell'imprimere al corpo un tremolio incoercibile, continua ad annunciare e a minacciare. La violenza sta per scatenarsi di nuovo, un trauma potrebbe insistere ripetendosi. Per quanto rimangano differenti, il timore, la paura, l'ansia, il terrore, il panico o l'angoscia sono già cominciati nel tremore, e ciò che li ha provocati continua o minaccia di continuare a farci tremare. La maggior parte delle volte non conosciamo e non vediamo l'origine - segreta, dunque - di ciò che giunge su di noi. Abbiamo paura della paura, siamo angosciati dall'angoscia - e tremiamo. Tremiamo in questa strana ripetizione che lega un passato irrecusabile (c'è stato un colpo, abbiamo già subito un trauma) a un avvenire non anticipabile, anticipato ma non anticipabile,

"appreso" [appréhendé] ma appunto - è per questo che c'è avvenire - appreso "come" imprevedibile, imprevedibile, avvicinato "come" inavvicinabile. Anche se si crede di sapere quello che accadrà, il nuovo istante, ciò che accade in questo accadere [arrivée], resta vergine, ancora inaccessibile e in fondo invivibile. Nella ripetizione di ciò che resta imprevedibile tremiamo innanzitutto perché non sappiamo da dove il colpo è già venuto, da dove è stato dato (il buono o il cattivo colpo, a volte il buono "come" cattivo), e perché non sappiamo - segreto raddoppiato - se sta per continuare, ricominciare, insistere, ripetersi: se, come, dove, quando. E per quale ragione, questo colpo. Allora tremo di avere ancora paura di ciò che mi fa già paura e che non vedo né prevedo. Tremo davanti a ciò che eccede il mio vedere e il mio sapere, mentre mi riguarda nell'intimo, fino all'anima e fino all'osso, come si dice. Teso verso ciò che elude il vedere e il sapere, il tremore è un'esperienza del segreto o del mistero, ma un altro segreto, un altro enigma o un altro mistero giunge a suggellare l'esperienza invivibile, aggiungendo un sigillo o un velo in più al "tremor" (la parola latina per tremore, da "tremo", che in greco come in latino vuol dire "tremo, sono scosso dai tremori"; in greco c'è anche "tromeo": tremo, rabbrivisco, temo; e "tromos", che è il tremore, il timore, lo spavento. "Tremendus", "tremendum", come nel "mysterium tremendum", in latino - aggettivo verbale da "tremo" - è ciò che fa tremare, lo spaventoso, l'angosciante, il terrificante).

Da dove proviene il sigillo supplementare? Non si sa "perché si trema". Il limite del sapere non concerne più solo la causa o l'evento, lo sconosciuto, l'invisibile o l'ignoto che ci fa tremare. Non sappiamo neppure perché tutto ciò produce tale sintomo, una certa irrefrenabile agitazione del corpo, l'instabilità incontrollabile delle membra, questo tremolare della pelle e dei muscoli. Perché l'incoercibile prende questa forma? Perché il terrore fa tremare, quando si può anche tremare di freddo e queste analoghe manifestazioni fisiologiche traducono delle esperienze e delle affezioni che almeno apparentemente non

hanno nulla in comune? Questa sintomatologia è enigmatica quanto quella delle lacrime. Se anche si sapesse perché si piange, in quale situazione e per significare cosa (piango perché ho perso uno dei miei, il bambino piange perché l'hanno picchiato o perché non lo amano: si fa pena, si compiange, si fa o si lascia compiangere - dall'altro), questo ancora non spiegherebbe perché le cosiddette ghiandole lacrimali secernano queste gocce d'acqua che vengono agli occhi piuttosto che altrove, nella bocca o nelle orecchie. Bisognerebbe dunque aprire delle nuove strade nel pensiero del corpo, senza dissociare i registri del discorso (il pensiero, la filosofia, le scienze biogenetico-psicoanalitiche, la filo- e l'ontogenesi) per avvicinarsi un giorno a ciò che fa tremare o a ciò che fa piangere, a questa "causa" che non è quella causa ultima che si può chiamare Dio o la morte (Dio è la causa del "mysterium tremendum" - la morte data è sempre ciò che fa tremare - o anche di ciò che fa piangere) bensì la causa più vicina [proche]: non la causa diretta [prochaine], cioè l'accidente o la circostanza, ma la causa più vicina al nostro corpo, proprio ciò che ci fa tremare o piangere piuttosto che un'altra cosa. Che cos'è dunque che si metaforizza o si rappresenta? Che cosa "vuol dire il corpo", supponendo che si possa ancora parlare qui di corpo, di dire e di retorica? Che cosa fa tremare nel "mysterium tremendum"? E' il dono dell'amore infinito, l'asimmetria tra lo sguardo divino che mi vede e me stesso, che non vedo ciò che mi (ri)guarda, è la morte data e patita dall'insostituibile, è la sproporzione tra il dono infinito e la mia finitezza, la responsabilità come colpevolezza, il peccato, la salvezza, il pentimento e il sacrificio. Come il titolo di Kierkegaard, "Timore e tremore" (1), il "mysterium tremendum" comporta un riferimento almeno indiretto e implicito a san Paolo. Nell'epistola ai Filippesi (2,12) viene chiesto ai discepoli di lavorare alla loro salvezza nel timore e nel tremore. Dovranno operare per la loro salvezza pur sapendo che Dio decide: l'Altro non deve darci alcuna ragione né deve renderci conto di nulla, non deve condividere le sue ragioni con noi. Noi temiamo e tremiamo perché siamo già nelle mani di Dio, seppur liberi di lavorare, ma

nelle mani e sotto lo sguardo di Dio che non vediamo e del quale non conosciamo né le volontà, né le decisioni a venire, né le ragioni di volere questo o quello, la nostra vita o la nostra morte, la nostra perdita o la nostra salvezza. Noi temiamo e tremiamo davanti al segreto inaccessibile di un Dio che decide per noi benché noi siamo responsabili, ovvero liberi di decidere, di lavorare, di assumere la nostra vita o la nostra morte.

Paolo dice (è uno di quegli «addii» di cui parlavamo):

«Quindi, miei cari, obbedendo come sempre, non solo come quando ero presente, ma molto più ora che sono lontano (non ut in praesentiā mei tantum, sed multo magis nunc in absentia mea; me os en tè parousiā mou monon alla nun pollo mallon en tè apousia mou...), attendete alla vostra salvezza con timore e tremore (cum metu et tremore, meta phobou kai tromou)» (2).

Prima spiegazione del timore e del tremore, di «timore e tremore»: viene chiesto ai discepoli di lavorare alla loro salvezza non in presenza ("parousia") bensì in assenza ("apousia") del maestro: senza vedere né sapere, senza capire la legge o le ragioni della legge. Senza sapere da dove viene la cosa e cosa ci attende, siamo consegnati alla solitudine assoluta. Nessuno può parlare con noi, nessuno può parlare per noi, dobbiamo prendere su di noi, ciascuno deve prendere su di sé ("auf sich nehmen", diceva Heidegger riguardo alla morte, alla nostra morte, a ciò che è sempre «la mia morte» e di cui nessuno può farsi carico al mio posto). Ma c'è qualcosa di ancora più grave all'origine di questo tremore. Se Paolo dice «addio» e si assenta chiedendo di obbedire, invero ordinando di obbedire (poiché l'obbedienza non si chiede, si comanda), è perché Dio stesso è assente, nascosto e silenzioso, separato, segreto - nel momento in cui bisogna obbedirgli. Dio non dà ragioni, agisce come vuole, non deve dare ragioni né condividere alcunché con noi: né le sue motivazioni se ne ha, né le sue deliberazioni, e neppure le sue decisioni. Altrimenti non sarebbe Dio, e noi non avremmo a che fare con l'Altro come Dio o con Dio come "tutt'altro". Se l'altro condividesse con noi le sue ragioni spiegandocene, se ci parlasse tutto il tempo senza alcun

segreto, non sarebbe l'altro, e noi ci troveremmo in un elemento di omogeneità: nell'omologia, ovvero nel monologico. Il discorso è anche questo elemento dello Stesso. Noi non parliamo con Dio o a Dio, non parliamo con Dio o a Dio come con gli uomini o ai nostri simili. In effetti Paolo aggiunge subito sotto:

«E' Dio infatti che suscita in voi il volere e l'operare, a suo piacimento» (3).

Si capisce perché Kierkegaard abbia eletto come titolo il discorso di un grande ebreo convertito, Paolo, al momento di meditare un'esperienza ancora ebraica del Dio nascosto, segreto, separato, assente o misterioso, quello stesso Dio che decide, senza rivelare le proprie ragioni, di esigere da Abramo il gesto più crudele ed impossibile, il più insostenibile: offrire in sacrificio suo figlio Isacco. Tutto accade in segreto. Dio mantiene il silenzio sulle sue ragioni, così come Abramo, e lo stesso libro non è firmato Kierkegaard, ma Johannes de Silentio («personaggio poetico come non ne sorgono che tra i poeti», scrive Kierkegaard in margine al suo testo) (4).

Questo pseudonimo mantiene il silenzio, dice il silenzio mantenuto. Come tutti gli pseudonimi, sembra destinato a tener segreto il vero nome "come" patronimico, ovvero il nome del padre dell'opera, o meglio il nome del padre del padre dell'opera. Questo pseudonimo, uno tra tutti quelli che Kierkegaard ha moltiplicato, ci richiama ad un'evidenza: una riflessione che lega la questione del segreto a quella della responsabilità si orienta fin da principio verso il nome e la firma. Si pensa spesso a proposito della responsabilità che essa consista nell'agire e nel firmare "a proprio nome". Una riflessione responsabile sulla responsabilità è interessata in anticipo a tutto quello che può accadere al nome nella pseudonimia, nella metonimia, nell'omonimia, a ciò che può essere "un vero nome". Lo si dirà o lo si vorrà a volte più effettivo, più autentico nel nome segreto con cui "ci si chiama e che ci si dà o si pretende di darsi", nome più "nominante e nominato" nello pseudonimo che nell'ufficialità legale del patronimico pubblico.

Il tremore di "Timore e tremore" è - così sembra - l'esperienza stessa del sacrificio. Non in primo luogo nel senso ebraico del termine, "korban", che vuol dire piuttosto avvicinamento e che si traduce abusivamente con sacrificio, ma nel senso in cui il sacrificio presuppone la messa a morte dell'unico in ciò che ha di unico, di insostituibile e di più prezioso. Ne va dunque anche della sostituzione impossibile, dell'insostituibile, ma altrettanto della sostituzione dell'animale all'uomo - e soprattutto anche, in questa stessa sostituzione impossibile, di ciò che lega il sacro al sacrificio e il sacrificio al segreto. Kierkegaard-de Silentio ricorda la strana risposta di Abramo ad Isacco quando questi gli chiede dove si trova l'agnello per il sacrificio. Non si può affermare che Abramo non gli risponda. Dice che Dio vi provvederà. Dio procurerà l'agnello per l'olocausto (5). Abramo mantiene dunque il suo segreto, ma risponde ad Isacco. Non tace e non mente. Non dice il non-vero. In "Timore e tremore" ("Problema terzo"), Kierkegaard medita su questo doppio segreto: tra Dio ed Abramo, ma anche tra quest'ultimo e i suoi. Abramo non parla di ciò che Dio ha ordinato a lui solo, non ne parla a Sara, non ne parla a Eliezer, non ne parla a Isacco. Deve mantenere il segreto (è il suo dovere) ma è anche un segreto che deve mantenere - doppia necessità - perché in fondo "non può" che mantenerlo: non lo conosce, sa che c'è ma ne ignora il senso e le ragioni ultime. E' tenuto al segreto perché ne è all'oscuro [au secret].

Non parlando, egli trasgredisce l'ordine dell'etica. Poiché la più alta espressione dell'etica, secondo Kierkegaard, è quella che ci lega ai nostri parenti e ai nostri cari (può essere la famiglia ma anche la comunità concreta degli amici o della nazione). Mantenendo il segreto, Abramo tradisce l'etica. Il suo silenzio, in ogni caso il fatto che non sveli il segreto del sacrificio richiesto, non è certamente destinato a salvare Isacco.

In un certo modo, certo, Abramo parla. Parla davvero. Ma se pure dice tutto, è sufficiente che mantenga il silenzio su una sola cosa perché si possa concludere che non parla affatto. Un simile silenzio si estende a tutto il suo discorso. Dunque parla e non

parla. Risponde senza rispondere. Risponde a margine. Parla per non dire nulla dell'essenziale che deve tenere segreto. Parla per non dire nulla, che è sempre la tecnica migliore per mantenere un segreto. Tuttavia Abramo non parla solo per non dire nulla quando risponde ad Isacco. Dice qualcosa che non è nulla e non è falso. Dice qualcosa che non è una non-verità, una cosa che d'altronde - ma "egli ancora non lo sa" - sta per verificarsi. Nella misura in cui non dicendo l'essenziale, ovvero il segreto tra lui e Dio, Abramo non parla, egli assume quella responsabilità che consiste nell'essere sempre solo e trincerato nella propria singolarità al momento della decisione. Così come nessuno può morire al mio posto, nessuno può prendere una decisione - quella che si chiama una decisione - al mio posto. Ora, dal momento in cui si parla, dal momento in cui si entra nel cerchio del linguaggio, si perde la singolarità. Dunque si perde la possibilità o il diritto di decidere. Ogni decisione dovrebbe così restare in fondo solitaria, segreta e silenziosa. La parola ci conforta, nota Kierkegaard, perché «traduce» nell'universale (6).

Primo effetto o prima destinazione del linguaggio: privarmi o anche liberarmi dalla mia singolarità. Suspendendo la mia singolarità assoluta nella parola, abdicò in un sol colpo alla mia libertà e alla mia responsabilità. Non sono più me stesso, solo e unico, dal momento in cui parlo. Strano contratto, paradossale e anche terrificante, che lega la responsabilità infinita al silenzio e al segreto. Va contro a ciò che si pensa più frequentemente e nel modo più filosofico. Per il senso comune, e anche per la ragione filosofica, l'evidenza più condivisibile è quella che lega la responsabilità a ciò che è pubblico e non segreto, alla possibilità, ovvero alla necessità di rendere conto, di giustificare o di assumersi il gesto e la parola davanti agli altri. Qui al contrario sembra, altrettanto necessariamente, che la responsabilità assoluta dei miei atti (in quanto deve essere mia, completamente singolare in ciò che nessuno può fare al mio posto) implichi non solo il segreto ma che, non parlando agli altri, io non renda conto, non risponda di nulla, e non risponda nulla agli altri o davanti agli

altri. Scandalo e paradosso allo stesso tempo. L'esigenza etica si regola, secondo Kierkegaard, sulla generalità; essa definisce dunque una responsabilità che consiste nel parlare, ovvero nell'impegnarsi nell'elemento della generalità per giustificarsi, per rendere conto della propria decisione e rispondere dei propri atti. Ora, cosa ci insegna Abramo in questo avvicinamento al sacrificio? Ci insegna che, lungi dall'assicurare la responsabilità, la generalità dell'etica spinge all'irresponsabilità. Essa induce a parlare, a rispondere, a rendere conto, dunque a dissolvere la propria responsabilità nell'elemento del concetto. Aporie della responsabilità: si rischia sempre di non poter accedere, per formarlo, a un concetto della responsabilità. Poiché la responsabilità (non si osa più dire il concetto universale di responsabilità) esige al tempo stesso il rendiconto, il rispondere di sé in generale, del generale e davanti alla generalità, dunque la sostituzione, e d'altra parte l'unicità, la singolarità assoluta, dunque la non sostituzione, la non ripetizione, il silenzio e il segreto. Ciò che si dice qui della responsabilità vale anche per la decisione. L'etica mi induce alla sostituzione, come fa la parola. Da cui l'insolenza del paradosso: per Abramo, afferma Kierkegaard, "l'etica è la tentazione". Dunque deve resistervi. Tace per evitare la tentazione morale che, col pretesto di chiamare alla responsabilità e all'autogiustificazione, gli farebbe perdere, insieme alla singolarità, la sua responsabilità ultima, la sua ingiustificabile e segreta e assoluta responsabilità davanti a Dio. Etica come irresponsabilizzazione, contraddizione insolubile e perciò paradossale tra la responsabilità "in generale" e la responsabilità "assoluta". La responsabilità assoluta non è una responsabilità, in ogni caso non è la responsabilità generale o in generale. Ha il dovere di essere assolutamente e per eccellenza eccezionale o straordinaria: come se la responsabilità assoluta non dovesse più dipendere da un "concetto" di responsabilità e dovesse perciò restare inconcepibile, ovvero impensabile, per essere ciò che deve essere: dunque irresponsabile, per essere assolutamente responsabile. «Abramo non può parlare. Perché non può dare la

spiegazione definitiva [...] secondo la quale si tratta di una prova, ma (da notarsi) di una prova nella quale la tentazione è costituita dall'etica» (7).

L'etica può dunque essere destinata a irresponsabilizzare. Bisognerebbe talvolta rifiutarne la tentazione, ovvero l'inclinazione o la facilità, in nome di una responsabilità che non ha conti da fare - o da rendere all'uomo, all'umano, alla famiglia, alla società, ai propri simili, ai nostri. Una tale responsabilità mantiene il suo segreto: non può né deve presentarsi. Con accanimento e gelosia essa rifiuta di auto-presentarsi davanti alla violenza che consiste nel domandare conti e giustificazioni, nell'esigere la comparizione davanti alla legge degli uomini. Declina l'autobiografia che è sempre autogiustificazione, egodicea. Certo Abramo "si presenta", ma davanti a Dio, il Dio unico, geloso, segreto, il Dio al quale dice «eccomi». Ma per questo deve rinunciare alla fedeltà ai suoi, ed è uno spergiuro, o deve rifiutare di presentarsi davanti agli uomini. Non parla più con loro. O almeno è questo che dà da pensare il sacrificio di Isacco (sarebbe diverso nel caso dell'eroe tragico, per esempio Agamennone).

In fondo il segreto è altrettanto intollerabile per l'etica quanto per la filosofia o la dialettica in generale, da Platone a Hegel.

«L'etica come tale è il generale, e il generale è il manifesto. Definito come essere immediatamente sensibile e psichico, l'Individuo è l'essere nascosto. Il suo compito morale consiste perciò nel disciogliere il suo segreto per manifestarsi nel generale. Ogni volta che vuol rimanere nascosto, commette un peccato ed entra in una crisi, dalla quale non può uscire che manifestandosi. Eccoci ancora allo stesso punto. Se non esiste una interiorità nascosta giustificata dal fatto che l'Individuo come tale è superiore al generale, la condotta di Abramo è insostenibile, perché ha sdegnato le istanze morali intermedie. Ma se una simile interiorità nascosta esiste, noi saremo in presenza del paradosso, irriducibile alla mediazione. La filosofia hegeliana non ammette nessuna interiorità nascosta, nessun incommensurabile fondato di diritto. Essa è dunque conseguente, quando reclama la manifestazione,

ma non è nel vero quando pretende considerare Abramo come padre della fede e dissertarne» (8).

Sotto la forma esemplare della coerenza assoluta, la filosofia hegeliana rappresenta l'esigenza irrecusabile di manifestazione, di fenomenalizzazione, di svelamento; e dunque, si pensa, la richiesta di verità che anima la filosofia e l'etica in quello che hanno di più potente. Nessun segreto ultimo per il filosofico, l'etico o il politico. Il manifesto vale più del segreto, la generalità universale è superiore alla singolarità individuale. Nessun segreto irriducibile e giustificato di diritto, «fondato di diritto» - e bisogna aggiungere l'istanza del diritto a quella della filosofia e dell'etica. Nessun segreto è assolutamente legittimo. Ma il paradosso della fede, è che l'interiorità resta «incommensurabile all'esteriorità» (9). Nessuna manifestazione può consistere nell'esteriorizzare l'interiore o nel mostrare il nascosto. Il cavaliere della fede non può né comunicare né farsi comprendere da nessuno, non può soccorrere l'altro (10). Il dovere assoluto che lo obbliga verso Dio non può avere la forma della generalità che si definisce dovere. Se obbedisco al mio dovere verso Dio (è questo il dovere assoluto) "solo per dovere", non sono in rapporto con Dio. Per compiere il mio dovere verso Dio stesso, bisogna che non sia "per dovere", per quella forma di generalità sempre mediabile e comunicabile che si definisce dovere. Il dovere assoluto che mi lega a Dio stesso, nella fede, deve portarsi al di là e contro qualsiasi dovere: «Il dovere diventa dovere quando è riferito a Dio, ma, nel dovere in sé e per sé, io non entro affatto in rapporto con Dio» (11). Kant spiegava che agire moralmente era «agire per dovere» e non solo «conformemente al dovere». Kierkegaard vede nell'azione «per dovere», nel senso universalizzabile della legge, una trasgressione al dovere assoluto. E' qui che il dovere assoluto (verso Dio e nella singolarità della fede) implica una sorta di dono o di sacrificio che si porta verso la fede al di là del debito e del dovere, del dovere come debito. In questa dimensione si annuncia un «dare la morte» che, al di là della responsabilità umana, al di là del concetto universale di dovere, risponde al dovere assoluto.

Nell'ordine della generalità umana, ne consegue un dovere di odio. Kierkegaard cita le parole di "Luca" (14,26): «Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e persino la propria vita, non può essere mio discepolo». Riconoscendo che «dura è questa parola» (12), Kierkegaard ne sostiene la necessità. Ne acuisce il rigore senza cercare di renderla meno scandalosa o paradossale. Ma l'odio di Abramo per l'etica e dunque per i suoi (la famiglia, gli amici, i prossimi, la nazione, ma al limite l'umanità intera, il genere o la specie) deve restare assolutamente doloroso. Se do la morte a ciò che odio, non è un sacrificio. Devo sacrificare quello che amo. Devo giungere a odiare ciò che amo nel preciso momento, nell'istante di dare la morte. Devo odiare e tradire i miei, ovvero dar loro la morte nel sacrificio, non in quanto li odio - sarebbe troppo facile -, ma in quanto li amo. Devo odiarli in quanto li amo. L'odio non sarebbe odio, sarebbe troppo facile, se odiasse ciò che è odioso. Ha bisogno di odiare e tradire ciò che è più amabile. L'odio non può essere odio, non può essere che il sacrificio dell'amore all'amore. Ciò che non si ama, non c'è bisogno di odiarlo, di tradirlo nello spergiuro, di dargli la morte.

Eretico o paradossale, questo cavaliere della fede è ebreo, cristiano o ebraico- cristiano-musulmano? Il sacrificio di Isacco appartiene a quello che si osa appena definire tesoro comune, il terrificante segreto di un "mysterium tremendum" proprio alle tre cosiddette religioni del Libro in quanto religioni dei popoli di Abramo. L'esigenza e il rigore iperbolico spingono il cavaliere della fede a dire e a fare cose che sembreranno atroci (e che "dovranno" anche esserlo). Tali cose devono disgustare coloro che si fanno forti della morale in generale, della morale ebraico-cristiano-islamica o della religione d'amore in generale. Ma come dirà Patochka, forse il cristianesimo non ha ancora pensato la sua stessa essenza, né gli eventi irrecusabili in cui l'ebraismo, il cristianesimo e l'islamismo sono avvenuti. Non si può ignorare o cancellare il sacrificio di Isacco nella "Genesi", né le parole di "Luca" nei Vangeli. Bisogna prenderne atto, ed è quello che

propone di fare Kierkegaard. Abramo giunge a odiare i suoi tacendo, a odiare il suo beniamino e unico figlio accettando di dargli la morte. Li odia non per odio, certo, ma d'amore. E tuttavia non li odia meno, anzi. Bisogna che Abramo ami assolutamente suo figlio per giungere a dargli la morte, a fare ciò che l'etica definisce odio e omicidio.

Come si può odiare i propri prossimi? Kierkegaard rifiuta questa distinzione comune tra l'amore e l'odio, la trova egoista e senza interesse. La reinterpreta nel paradosso. Dio non chiederebbe ad Abramo di dare la morte ad Isacco, ovvero di dare questa morte in offerta sacrificale a lui stesso, a Dio, se Abramo non portasse a suo figlio un amore assoluto, unico, incommensurabile:

«Perché è il suo amore per Isacco che, nella sua paradossale opposizione all'amore che egli ha verso Dio, fa del suo atto un sacrificio. Ma la sofferenza e l'angoscia del paradosso fanno sì che Abramo non può assolutamente farsi comprendere dagli uomini. Egli sacrifica Isacco solo "nell'istante" in cui il suo atto è in contraddizione assoluta con il suo sentimento; tuttavia egli appartiene al generale con la realtà della sua azione; e, in questa sfera, egli è e resta un assassino» (13).

Ho sottolineato la parola "istante": «l'istante della decisione è la follia», dice altrove Kierkegaard. Il paradosso è inafferrabile nel tempo e per la mediazione, ovvero nel linguaggio e per la ragione. Al pari del dono e del «dare la morte», senza mai fare un presente, irriducibile alla presenza o alla presentazione, il paradosso esige una temporalità dell'istante. Appartiene a una temporalità atemporale, a una durata inafferrabile: ciò che non si può stabilizzare, stabilire, apprendere, "prendere", ma che altresì non si può "comprendere", ciò che l'intelletto, il senso comune e la ragione non possono "begreifen", cogliere, concepire, intendere, mediare, dunque neppure negare o denegare, portare nel lavoro del negativo, far lavorare: nell'atto di "dare la morte" il sacrificio sospende sia il lavoro del negativo sia il lavoro tout court, forse lo

stesso lavoro (14) del lutto. L'eroe tragico accede al lutto. Lui, Abramo, non è un uomo di lutto, né un eroe tragico.

Per assumersi una responsabilità assoluta davanti al dovere assoluto, per mettere in opera - o alla prova la sua fede in Dio, in verità Abramo deve anche restare un odioso assassino, poiché accetta di dare la morte. In termini generali e astratti l'assoluto del dovere, della responsabilità e dell'obbligo esige di certo che si trasgredisca il dovere etico, ma nello stesso momento in cui lo si tradisce, bisogna continuare ad appartenervi e a riconoscerlo. La contraddizione e il paradosso devono essere sopportati "nell'istante stesso". I due doveri devono contraddirsi, l'uno deve subordinare (incorporare, rimuovere) l'altro. Abramo deve prendersi la responsabilità assoluta di sacrificare suo figlio sacrificando l'etica, ma affinché ci sia sacrificio, l'etica deve conservare tutto il suo valore: l'amore per il figlio deve restare intatto, e l'ordine del dovere umano deve continuare a far valere i suoi diritti.

Il racconto del sacrificio di Isacco potrebbe essere letto come la portata narrativa del paradosso che abita il concetto di dovere o di responsabilità assoluta. Questo concetto ci mette in rapporto (senza rapporto, e nel doppio segreto) con l'altro assoluto, con la singolarità assoluta dell'altro, di cui Dio è qui il nome. Che si presti o meno fede al racconto biblico, che lo si accrediti, che se ne dubiti o che lo si trasponga, si può sempre dire che c'è una moralità di questo racconto, anche se lo si considera una favola (ma considerarlo una favola, significa ancora perderlo nella generalità filosofica o poetica; significa dissolverne l'evenemenzialità storica). Questa moralità della favola vorrebbe dire la moralità stessa, laddove essa mette in gioco il dono della morte data. L'assoluto del dovere e della responsabilità presuppone che ogni dovere, ogni responsabilità e ogni legge umana vengano denunciati, riciusi, trascesi. Esso chiama a tradire tutto ciò che si manifesta nell'ordine della generalità universale, e tutto ciò che si manifesta in generale, l'ordine stesso e l'essenza della manifestazione, ovvero l'essenza stessa, l'essenza

in generale in quanto essa è inseparabile dalla presenza e dalla manifestazione. Il dovere assoluto esige che ci si comporti in modo irresponsabile (perfidia o spergiuo) pur continuando a riconoscere, a confermare e a riaffermare ciò stesso che si sacrifica, ovvero l'ordine dell'etica e della responsabilità umane. In una parola, l'etica deve essere sacrificata in nome del dovere. E' un dovere non rispettare, per dovere, il dovere etico. Ci si deve comportare in modo non etico, non responsabile, non solamente etico o responsabile, e questo "in nome del" dovere, di un dovere infinito, "in nome del" dovere assoluto. E tale nome che deve sempre essere singolare non è altro qui che il nome di Dio come tutt'altro, il nome senza nome di Dio, il nome impronunciabile di Dio come l'altro al quale mi lega un obbligo assoluto, incondizionale, un dovere incomparabile, non negoziabile. L'altro come altro assoluto, ovvero Dio, deve restare trascendente, nascosto, segreto, geloso dell'amore, della richiesta, dell'ordine che dà e che chiede di tenere segreto. Il segreto è essenziale all'esercizio di questa responsabilità assoluta come responsabilità sacrificale.

Insistiamo qui, a titolo della moralità della moralità, su ciò che troppo spesso dimenticano i moralisti che moralizzano e le buone coscienze che con sicumera tutte le mattine o tutte le settimane, sui giornali, i settimanali, le radio e le televisioni, richiamano al senso delle responsabilità etiche o politiche. Si sente dire spesso che i filosofi che non scrivono un'etica vengono meno al loro dovere, e che il primo dovere di un filosofo è di pensare l'etica, di aggiungere un capitolo di etica a ciascuno dei suoi libri e così, più frequentemente possibile, tornare a Kant. Quello che non colgono i cavalieri della buona coscienza, è che il «sacrificio di Isacco» illustra - se è lecito usare questa parola nel caso di un mistero così notturno - l'esperienza più quotidiana e più comune della responsabilità. Senza dubbio la storia è mostruosa, inaudita, appena concepibile: un padre pronto a dare la morte al suo amato figlio, al suo amore insostituibile, e questo perché l'Altro, il grande Altro glielo chiede o glielo ordina senza dargli la minima ragione;

un padre infanticida che nasconde a suo figlio e ai suoi ciò che sta per fare e senza sapere perché: che crimine abominevole, che mistero spaventoso ("tremendum") nei riguardi dell'amore, dell'umanità, della famiglia, della morale! Ma non è anche la cosa più comune, che il minimo esame del concetto di responsabilità deve immancabilmente constatare? Il dovere o la responsabilità mi legano all'altro, all'altro in quanto altro, e mi legano nella mia singolarità assoluta all'altro in quanto altro. Dio è il nome dell'altro assoluto in quanto altro e in quanto unico (il Dio di Abramo: uno e unico). Non appena entro in rapporto con l'altro assoluto, la mia singolarità entra in rapporto con la sua nella modalità dell'obbligo e del dovere. Sono responsabile davanti all'altro in quanto altro, gli rispondo e rispondo davanti a lui. Beninteso ciò che, nella mia singolarità, mi lega in questo modo alla singolarità assoluta dell'altro, mi getta immediatamente nello spazio o nel rischio del sacrificio assoluto. Ci sono anche gli altri, in numero infinito, la generalità innumerevole degli altri, ai quali dovrebbe legarmi la medesima responsabilità, una responsabilità generale e universale (quello che Kierkegaard chiama l'ordine etico). Non posso rispondere alla chiamata, alla richiesta, all'obbligo, e neppure all'amore di un altro senza sacrificargli l'altro altro, gli altri altri. "Ogni altro è tutt'altro" [tout autre est tout autre] (15). I semplici concetti di alterità e di singolarità sono costitutivi tanto del concetto di dovere quanto di quello di responsabilità. Votano "a priori" i concetti di responsabilità, di decisione o di dovere al paradosso, allo scandalo e all'aporia. Il paradosso, lo scandalo e l'aporia stessi non sono altro che il sacrificio: l'esposizione del pensiero concettuale al suo limite, alla sua morte e alla sua finitezza. Dacché sono in rapporto con l'altro, con lo sguardo, la domanda, l'amore, l'ordine, la chiamata dell'altro, io so che non posso rispondervi se non sacrificando l'etica, ovvero ciò che mi obbliga a rispondere nella stessa misura e nello stesso modo, nel medesimo istante, a tutti gli altri. Do la morte, spergiuro, e per far questo non ho bisogno di levare il coltello su mio figlio in cima al monte Moria. Giorno e notte, in

ogni istante, su tutti i monti Moria del mondo, io sto facendo questo: levare il coltello su chi amo e devo amare, sull'altro, su talaltro o talaltra cui devo una fedeltà assoluta, incommensurabilmente. Abramo non è fedele a Dio se non nello spergiuro, nel tradimento di tutti i suoi e dell'unicità di ciascuno dei suoi, nella fattispecie del suo unico e amato figlio; egli potrebbe preferire la fedeltà ai suoi, o a suo figlio, solo tradendo l'altro assoluto: Dio, se si vuole.

Non cerchiamo degli esempi, ce ne sarebbero troppi, uno a ogni passo [un à chaque pas]. Preferendo ciò che faccio in questo momento - non fosse che accordandovi tempo e attenzione - scegliendo di fare il mio lavoro, la mia attività di cittadino o di filosofo professorale e professionale, scrivendo e parlando qui in una lingua pubblica che per caso è il francese, forse faccio il mio dovere. Ma sacrifico, tradendoli ad ogni istante, tutti i miei altri obblighi: nei confronti degli altri altri che non conosco o invece conosco, miliardi di miei «simili» (senza parlare degli animali che sono ancora più altri dei miei simili) che muoiono di fame o di malattia. Tradisco la mia fedeltà e i miei obblighi nei confronti di altri concittadini, nei confronti di coloro che non parlano la mia lingua e ai quali non parlo né rispondo, nei confronti di ciascuno di quelli che ascoltano o leggono, e ai quali non rispondo né mi rivolgo in maniera appropriata, ovvero singolare (questo per il cosiddetto spazio pubblico al quale sacrifico il cosiddetto spazio privato), dunque anche nei confronti di coloro che amo in privato, i miei, la mia famiglia, i miei figli di cui ciascuno è il figlio unico che io sacrifico all'altro, poiché ciascuno è sacrificato a ciascuno in questa terra di Moria che è il nostro habitat di tutti i giorni e di ogni secondo.

Non è solo una figura stilistica o un effetto retorico. Secondo le "Cronache" (libro 2, capp. 3 e 8) la località del sacrificio di Abramo o di Isacco (è il sacrificio di entrambi, il dare-la-morte-all'altro dandosi la morte, mortificandosi nel dare questa morte in offerta sacrificale a Dio), questo luogo della morte data, è il luogo dove Salomone decise di costruire la casa di Iahvè a Gerusalemme,

laddove Dio era anche apparso a Davide, suo padre. Ora, questo è anche il luogo della grande moschea di Gerusalemme, il luogo detto della Cupola della Roccia, vicino alla grande moschea di al-Agsa, dove avrebbe avuto luogo il sacrificio di Ibrahīm e da dove Maometto si sarebbe involato a cavallo verso il paradiso dopo la sua morte: giusto sopra al tempio distrutto di Gerusalemme e al muro del Pianto, non lontano dalla Via Crucis. Si tratta dunque di un luogo santo ma anche conteso (radicalmente, rabbiosamente) da tutti i monoteismi, da tutte le religioni del Dio unico e trascendente, dell'altro assoluto. Questi tre monoteismi si combattono, inutile negarlo in un beato ecumenismo; si fanno la guerra a fuoco e a sangue, da sempre e oggi più che mai, rivendicando ciascuno il controllo di questo luogo e un'originale interpretazione storico-politica del messianismo e del sacrificio di Isacco. La lettura, l'interpretazione, la tradizione del sacrificio di Isacco sono esse stesse luoghi insanguinati di sacrificio e di olocausto. Il sacrificio di Isacco continua tutti i giorni. I dispositivi per dare la morte senza risparmio scatenano una guerra senza fronte. Il fronte non passa tra responsabilità e irresponsabilità, bensì tra differenti appropriazioni dello stesso sacrificio, e anche tra differenti ordini di responsabilità, tra differenti altri ordini: il religioso e l'etico, il religioso e l'etico-politico, il teologico e il politico, il teologico-politico, il teocratico e l'etico-politico eccetera, il segreto e il pubblico, il profano e il sacro, il singolare e il generico, l'umano e il non umano. La guerra sacrificale imperversa non solo fra le cosiddette religioni del Libro e le nazioni di Abramo che si riferiscono espressamente al sacrificio di Isacco, di Ismaele, di Abramo o di Ibrahīm, ma tra queste e il resto del mondo affamato, l'immensa maggioranza degli uomini e anche degli esseri viventi, per non parlare degli altri, morti o non viventi, morti o non ancora nati, che non appartengono al popolo di Abramo o di Ibrahīm, tutti quegli altri ai quali i nomi di Abramo e di Ibrahīm non hanno mai detto niente perché non rispondono o non corrispondono a niente.

Non posso rispondere all'uno (o all'Uno), ovvero all'altro, se non sacrificandogli l'altro. Non sono responsabile davanti all'uno (ovvero davanti all'altro) se non venendo meno alle mie responsabilità davanti a tutti gli altri, davanti alla generalità dell'etica o della politica. E non potrò mai giustificare questo sacrificio, dovrò sempre tacere in proposito. Che lo voglia o no, non potrò mai giustificare che preferisco o che sacrifico l'uno (un altro) all'altro. Sarò sempre segregato [au secret] (16), tenuto al segreto in proposito, perché non c'è niente da dire. Ciò che mi lega a delle singolarità, a questo o a quella piuttosto che ad altri, resta in fin dei conti ingiustificabile (è questo il sacrificio iper-etico di Abramo), non più di quanto sia giustificabile il sacrificio infinito che così

faccio ad ogni istante. Queste singolarità sono altre, tutt'altra forma di alterità: una o più altre persone, ma anche luoghi, animali, lingue. Come potrete mai giustificare il sacrificio di tutti i gatti del mondo per il gatto che nutrite a casa vostra tutti i giorni da anni, mentre altri gatti muoiono di fame ad ogni istante? E gli altri uomini? Come giustificherete il fatto di trovarvi qui a parlare francese piuttosto che altrove a parlare con altri in un'altra lingua? E tuttavia agendo così facciamo anche il nostro dovere. Non c'è linguaggio, ragione, generalità o mediazione per giustificare quest'ultima responsabilità che ci porta al sacrificio assoluto. Sacrificio assoluto che non è il sacrificio dell'irresponsabilità sull'altare della responsabilità, ma il sacrificio del dovere più imperativo (ciò che lega all'altro come singolarità in generale) a beneficio di un altro dovere assolutamente imperativo che ci lega al tutt'altro. Dio decide di sospendere il processo sacrificale, si rivolge ad Abramo che gli ha appena detto «eccomi». «Eccomi»: la prima e sola risposta possibile alla chiamata dell'altro, il momento originario della responsabilità in quanto mi espone all'altro singolare, colui che mi chiama. «Eccomi» è la sola auto-presentazione che implica ogni responsabilità: sono pronto a rispondere, rispondo che sono pronto a rispondere. Appena Abramo ha detto «eccomi» e ha preso il coltello per sgozzare suo

figlio, Dio gli dice: «Non stendere la mano contro il ragazzo e non fargli alcun male. Ora so che tu temi Elohim e non mi hai rifiutato tuo figlio, il tuo unico figlio». Questa terribile dichiarazione sembra ostentare soddisfazione davanti al terrore provocato (vedo che «tu temi Elohim», tu tremi davanti a me). Fa tremare per il timore e il tremore che essa evoca come sua unica ragione (vedo che hai tremato davanti a me, ebbene, sei libero, ti sciolgo dal tuo obbligo). Ma la si può anche tradurre e argomentare diversamente: vedo che hai capito cosa significa il dovere assoluto, ovvero rispondere all'altro assoluto, alla sua chiamata, alla sua domanda o al suo ordine. Sono diverse modalità di uno stesso discorso: ingiungendogli di sacrificare suo figlio, di dare la morte a suo figlio dando questa morte in dono a Dio [en donnant cette mort à Dieu], attraverso questo doppio dono in cui il dare-la-morte consiste nel procurare la morte [porter la mort] levando il coltello su qualcuno e nel procurare la morte per darla in offerta, Dio lo lascia libero di rifiutare - questa è la prova. L'ordine chiede, come una preghiera di Dio, una dichiarazione d'amore che implora: dimmi che mi ami, dimmi che sei rivolto verso di me, verso l'unico, verso l'altro come unico - prima di tutto, sopra di tutto, in maniera incondizionata; e per questo da la morte, da la morte al tuo unico figlio e donami questa morte che ti chiedo, che ti do chiedendotela. Dio insomma dice ad Abramo: vedo subito [à l'instant] che hai capito cos'è il dovere assoluto verso l'unico, che bisogna rispondere laddove non c'è ragione da domandare né ragione da dare; vedo che non solo l'hai compreso in pensiero ma che - è questa la responsabilità - hai agito, hai messo in opera, eri pronto a passare all'azione "nell'istante stesso" (Dio lo ferma "nell'istante in cui non c'è più tempo, in cui il tempo non è più dato", è come se Abramo avesse già ucciso Isacco: il concetto di istante è sempre indispensabile): dunque tu sei già passato all'atto, tu sei la responsabilità assoluta, hai avuto il coraggio di passare per assassino agli occhi di tutti, dei tuoi, della morale, della politica, della generalità del generale o del generico. E avevi anche rinunciato alla speranza.

Dunque Abramo è al contempo il più morale e il più immorale, il più responsabile e il più irresponsabile degli uomini, assolutamente irresponsabile perché assolutamente responsabile, assolutamente irresponsabile davanti agli uomini e ai suoi, davanti all'etica, perché risponde assolutamente al dovere assoluto, senza interesse né speranza di ricompensa, senza sapere perché e in segreto: a Dio e davanti a Dio. Non riconosce alcun debito, alcun dovere davanti agli uomini perché è in rapporto con Dio - un rapporto senza rapporto poiché Dio è assolutamente trascendente e nascosto e segreto, non gli dà alcuna ragione condivisibile in cambio di questa morte doppiamente data, e non condivide nulla in questa alleanza asimmetrica. Abramo si sente libero. Agisce come se fosse sciolto da ogni dovere verso i suoi, suo figlio e gli uomini; ma continua ad amarli. E' necessario che egli li "ami" e "debba" loro tutto, per poterli sacrificare. Senza esserlo si sente dunque assolto da ogni dovere verso i suoi, verso il genere umano e la generalità dell'etica, assolto dall'assoluto del dovere unico che lo lega al Dio uno. Il dovere assoluto lo affranca da ogni debito e lo scioglie da ogni dovere. Assoluzione assoluta.

E segreto e la non condivisione sono qui essenziali, e anche il silenzio tenuto da Abramo. Egli non parla, non dice il suo segreto ai suoi. Benché egli sia, come cavaliere della fede, un testimone e non un maestro (17), questo testimone entra in rapporto assoluto con l'assoluto, certo, ma non ne testimonia nel senso in cui testimoniare vuol dire mostrare, insegnare, illustrare, manifestare per gli altri, riportare la verità che si può appunto attestare. Abramo è un testimone della fede assoluta che non può né deve testimoniare davanti agli uomini. Deve mantenere il suo segreto. Ma il suo silenzio non è un silenzio qualsiasi. Si può testimoniare in silenzio? Con il silenzio?

L'eroe tragico sì che può parlare, condividere, compiangersi. Egli non conosce «la terribile responsabilità della solitudine» (18). Agamennone può piangere e compiangersi con Clitemnestra e Ifigenia. «Le lacrime e le grida placano». Sono una consolazione. Abramo non può né parlare, né condividere, né piangere, né

compiangersi. E' nel segreto assoluto. Il suo cuore è commosso, vorrebbe consolare il mondo intero, in particolare Sara, Eliezer e Isacco, vorrebbe abbracciarli prima di fare l'ultimo passo. Ma sa che allora i suoi gli direbbero: «Perché vuoi fare ciò? Tu puoi farne a meno», trovare un'altra soluzione, discutere, negoziare con Dio. O ancora lo accuserebbero di dissimulazione e di ipocrisia. Dunque non può dir loro nulla. Pur parlando, non può dir loro nulla. «Non parla nessuna lingua umana. Nemmeno se sapesse tutte le lingue della terra [...], nemmeno allora egli potrebbe parlare; egli parla una lingua divina, egli parla le lingue dello Spirito [il parle en langues]» (19). Se parlasse una lingua comune o traducibile, se diventasse intelligibile dando le sue ragioni in maniera convincente, cederebbe alla tentazione della generalità etica, quella di cui abbiamo detto che conduce anche all'irresponsabilità. Non sarebbe più Abramo, l'unico Abramo in rapporto singolare con il Dio unico. Incapace di dare la morte, incapace di sacrificare ciò che ama, dunque incapace di amare e di odiare: non donerebbe più niente.

Abramo non dice niente, ma si è conservata una sua ultima frase, quella che risponde alla domanda di Isacco: «Figlio mio, Dio stesso provvederà l'agnello per l'olocausto!». Se avesse detto «c'è un agnello, ne ho uno», oppure «non ne so nulla, non so dove si trovi l'agnello», avrebbe mentito, avrebbe parlato per dire il falso. Parlando senza mentire, risponde senza rispondere. Strana responsabilità che non consiste né nel rispondere, né nel non rispondere. Si è responsabili di quello che si dice in una lingua incomprensibile, nella lingua dell'altro? Ma, d'altronde, la responsabilità non deve sempre annunciarsi in una lingua straniera rispetto a quello che la comunità può già capire, capire fin troppo bene? «Non proferisce dunque una menzogna, ma nondimeno non dice nulla, perché parla in una lingua straniera» (20).

Uomo di legge, il narratore di "Bartleby the Scrivener" cita Giobbe («with kings and counselors»). Al di là di un allettante parallelismo, la figura di Bartleby poteva allora assomigliare a

quella di Giobbe, non quello che poteva sperare di raggiungere un giorno, dopo la morte, i re e i consiglieri, ma quello che sogna di non essere nato. Qui, invece che alla prova cui Dio sottopone Giobbe, si può pensare ad Abramo. Così come Abramo non parla più una lingua umana, così come egli parla nelle lingue dello Spirito [en langues], una lingua straniera rispetto a ogni altra lingua umana - e per farlo risponde senza rispondere, parla senza dir nulla di vero o di falso, non dice nulla di determinato che equivalga a una constatazione, una promessa o una menzogna - allo stesso modo il "I would prefer not to" di Bartleby prende la responsabilità di una risposta senza risposta. Essa evoca l'avvenire senza predizione né promessa; non annuncia nulla di preciso, determinabile, positivo o negativo. La modalità di questa frase ripetuta che non dice nulla, non promette nulla, non rifiuta né accetta nulla, e anche il tempo di questo enunciato singolarmente insignificante fanno pensare a una non-lingua o a una lingua segreta. Non è come se Bartleby parlasse «nelle lingue dello Spirito» [en langues]?

Ma non dicendo nulla di generale o di determinabile, Bartleby non dice assolutamente nulla. "I would prefer not to" sembra una frase incompleta. La sua indeterminazione crea una tensione; apre su una sorta di incompletezza riservata; annuncia una riserva provvisoria o di provvista. Non c'è forse qui il segreto di un riferimento ipotetico a qualche provvidenza o prudenza indecifrabile? Non si sa ciò che vuole o che vuol dire, si ignora quello che non vuol fare o non vuol dire, ma ci dà chiaramente a intendere che "preferirebbe di no". La sagoma di un contenuto tormenta questa risposta. Se Abramo ha già accettato di "dare la morte", e di donare a Dio la morte che sta per dare a suo figlio, se egli sa che lo farà a meno che Dio non lo fermi, non si può dire che egli è in una disposizione in cui appunto «he would prefer not to», senza poter dire di fronte al mondo di cosa si tratta? Infatti ama suo figlio, preferirebbe che Dio non gli avesse chiesto nulla. Preferirebbe che Dio non lo lasciasse fare, che fermasse il suo braccio, che provvedesse l'agnello per l'olocausto, che l'istante

della decisione folle pendesse dal lato del non-sacrificio, una volta accettato il sacrificio. Non deciderà "di no", ha deciso "di" - ma preferirebbe "di no". Non può dire nulla di più e non farà nulla di più se Dio, se l'Altro continua a condurlo alla morte, alla morte data. E anche il «I would prefer not to» di Bartleby è una passione sacrificale che lo condurrà alla morte, una morte data dalla legge, dalla società che non sa neppure perché agisce così.

Come non essere colpiti, in queste due storie mostruose e banali, dall'assenza di donne? E' una storia di padre e di figlio, di figure maschili, di gerarchie tra uomini: Dio padre, Abramo, Isacco; la donna, Sara, è quella cui non si dice niente - senza parlare di Agar; e "Bartleby the Scrivener" non fa una sola allusione ad alcunché di femminile, "a fortiori" a nulla che sia una figura di donna. Nell'implacabile universalità della legge, della sua legge, la logica della responsabilità sacrificale sarebbe dunque alterata, piegata, attenuata, dislocata se una donna vi intervenisse in modo determinante? Forse che il sistema di questa responsabilità sacrificale e del doppio «dare la morte» è nel suo profondo un'esclusione o un sacrificio della donna? "Della" donna, secondo l'uno o l'altro genitivo? Lasciamo la questione in sospeso. Proprio qui, tra i due genitivi. Nel caso dell'eroe o del sacrificio tragico, al contrario, la donna è decisamente presente, il suo posto è centrale, come è presente in altre opere tragiche evocate da Kierkegaard.

Le risposte senza risposta di Bartleby sono al contempo sconcertanti, sinistre e comiche. Superbamente, sottilmente. Distillano una sorta di ironia sublime. Parlare così per non dire niente o per dire altro rispetto a ciò che si crede, parlare così in modo da intrigare, sconcertare, interrogare, far parlare (la legge, il «lawyer»), è parlare ironicamente. L'ironia, in particolare l'ironia socratica, consiste nel non dire nulla, nel non dichiarare alcun sapere, ma proprio per questo nell'interrogare, nel far parlare e nel far pensare. L'"eironeia" dissimula, è l'azione di interrogare fingendo l'ignoranza. Il "I would prefer not to" non è senza ironia; non può non lasciar supporre una qualche ironia di situazione.

Questa non è estranea al comico insolito e familiare ("unheimlich, uncanny") del racconto. Ora, l'autore del "Concetto di ironia" scopre l'ironia nella risposta senza risposta che traduce la responsabilità di Abramo. Distinguendo giustamente l'inganno ironico dalla menzogna, egli scrive:

«E tuttavia, una frase suprema di Abramo ci è stata conservata; e, per quanto posso comprendere il paradosso, posso anche comprendere l'intera presenza di Abramo in quella frase. Anzitutto, non dice nulla, e in questo modo dice quel che deve dire. La sua risposta a Isacco riveste le spoglie dell'ironia, perché è ironia dire qualcosa senza tuttavia dir nulla» (21).

L'ironia permetterebbe forse di traversare, come un unico filo, le questioni che abbiamo appena posto - se ci si ricorda quello che Hegel diceva della donna: che è «l'eterna ironia della comunità» (22).

Abramo non parla per figura, favola, parabola, metafora, ellissi, enigma. La sua ironia è meta-retorica. Se avesse saputo ciò che stava per accadere, se ad esempio Dio lo avesse incaricato di una missione e gli avesse comandato di condurre Isacco sulla montagna dove Dio l'avrebbe allora colpito col suo fulmine, avrebbe avuto ragione a ricorrere al linguaggio enigmatico. Ma appunto egli non sa. Non che egli esiti tuttavia. Il non sapere non sospende minimamente la sua decisione, che resta perentoria. Il cavaliere della fede non deve esitare. Prende la sua responsabilità portandosi verso la richiesta assoluta dell'altro, al di là del sapere. Decide, ma la sua decisione assoluta non è guidata o controllata da un sapere. Questa è infatti la condizione paradossale di ogni decisione: non deve essere dedotta da un sapere di cui essa sarebbe solamente l'effetto, la conclusione o l'esplicitazione. Strutturalmente in rottura col sapere, e dunque votata alla non-manifestazione, una decisione è insomma sempre segreta. Lo è nel suo istante proprio, ma come dissociare il concetto di decisione da questa figura dell'istante? dalla sua puntualità stigmatica?

La decisione di Abramo è assolutamente responsabile perché risponde di sé davanti all'altro assoluto. Paradossalmente essa è

anche irresponsabile, poiché non è guidata né dalla ragione né da un'etica giustificabile davanti agli uomini o davanti alla legge di un qualche tribunale universale. Tutto accade come se non si potesse essere responsabili allo stesso tempo davanti all'altro e davanti agli altri, davanti agli altri dell'altro. Se Dio è il tutt'altro, la figura o il nome del tutt'altro, ogni altro è tutt'altro [tout autre est tout autre]. Questa formula disturba una certa portata del discorso kierkegaardiano e insieme lo conferma nel più estremo dei suoi obiettivi. Essa sottintende che, in quanto tutt'altro, Dio è dovunque vi sia del tutt'altro. E siccome ciascuno di noi, ciascun altro, ogni altro [tout autre] è infinitamente altro nella sua singolarità assoluta, inaccessibile, solitaria, trascendente, non manifesta, non presente originariamente al mio ego (come direbbe Husserl dell'alter ego che non si presenta mai originariamente alla mia coscienza e che io non posso apprendere se non in modo appresentativo e analogico), quello che si dice del rapporto di Abramo con Dio si dice del mio rapporto senza rapporto con ogni altro come tutt'altro, in particolare con il mio prossimo o con i miei che mi sono tanto inaccessibili quanto lahvè. Ogni altro [tout autre] (nel senso di ciascun altro) è tutt'altro [tout autre] (assolutamente altro). Da questo punto di vista ciò che "Timore e tremore" dice a proposito del sacrificio di Isacco è la verità. Tradotta in un racconto straordinario, essa mostra la struttura stessa del quotidiano. Annuncia nel suo paradosso la responsabilità di ciascun istante per ogni uomo e ogni donna. D'un tratto non c'è più generalità etica che non sia già in preda al paradosso di Abramo (23). Nel momento di ogni decisione è nel rapporto con ogni altro come tutt'altro, ogni altro ci chiede in ogni istante di comportarci come un cavaliere della fede. Forse questo sposta una certa portata del discorso kierkegaardiano: l'unicità assoluta di lahvè non tollera analogie; noi non siamo tutti degli Abramo, degli Isacco, e neppure delle Sara. Noi non siamo lahvè. Ma quello che sembra così universalizzare e disseminare l'eccezione o lo straordinario imponendo una complicazione supplementare alla generalità

etica, è ciò stesso che assicura al testo di Kierkegaard una maggiore potenza. Esso ci direbbe la verità paradossale della nostra responsabilità e del nostro rapporto con il "dare la morte" di ogni istante. Inoltre ci spiegherebbe anche qual è il suo proprio statuto, ovvero il poter essere ancora leggibile da tutti, nel momento stesso in cui ci parla in segreto del segreto, di illeggibilità, di indecifrabilità assoluta. Varrebbe per gli Ebrei, per i Cristiani, i Musulmani ma anche per ogni altro, per ogni altro nel suo rapporto con il tutt'altro. Non sappiamo più chi si chiama Abramo, e non può nemmeno più dircelo.

Mentre l'eroe tragico è grande, ammirato, leggendario di generazione in generazione, Abramo, poiché è stato fedele al solo amore del tutt'altro, non è mai considerato come un eroe. Non fa versare lacrime e non ispira alcuna ammirazione: piuttosto un orrore stupefatto, un terrore altrettanto segreto. Questo terrore ci avvicina a un segreto assoluto, un segreto che condividiamo senza dividerlo, un segreto tra un altro, Abramo come l'altro, e un altro, Dio come l'altro: come tutt'altro. Abramo stesso è segregato [au secret], tagliato fuori dagli uomini e da Dio.

Ecco forse cosa condividiamo con lui. Ma cosa vuol dire condividere un segreto? Qui non vuol dire sapere ciò che l'altro sa, perché Abramo non sa niente. Non vuol dire condividere la propria fede, dato che essa deve restare un movimento della singolarità assoluta. E d'altra parte, non più che Kierkegaard, non parliamo di Abramo e non pensiamo a lui nel movimento di una fede assicurata. Kierkegaard moltiplica le annotazioni in questo senso, ci ricorda che non capisce Abramo: non sarebbe capace di fare come lui. Questo atteggiamento sembra in verità il solo possibile, è persino richiesto di fronte al prodigio di una tale mostruosità, anche se è la cosa meglio condivisa al mondo. La nostra fede non è assicurata perché una fede non lo è mai, non deve mai essere una certezza. Noi condividiamo con Abramo ciò che non si divide, un segreto di cui non sappiamo nulla, né lui né noi. Condividere un segreto, non significa conoscere o rompere il segreto, significa condividere un non so che: nulla che si sappia,

nulla che si possa determinare. Che cos'è un segreto che non è segreto di nulla e una condivisione che non condivide nulla?

E' la verità segreta della fede come responsabilità assoluta e come passione assoluta, la «più alta passione», dice Kierkegaard; è una passione che, votata al segreto, non si trasmette di generazione in generazione. In questo senso non ha storia. Questa intrasmissibilità della più alta passione, condizione normale di una fede che si lega così al segreto, ci ingiunge: bisogna sempre ricominciare. Si può trasmettere un segreto, ma trasmettere un segreto come segreto rimasto segreto, è davvero trasmettere? E' davvero fare una storia? Sì e no. L'epilogo di "Timore e tremore" ripete frase dopo frase che in questa più alta passione - la fede - ogni generazione deve cominciare, ricominciare a impegnarsi senza contare sulla generazione precedente. Esso descrive così la non-storia degli inizi assoluti che si ripetono e la storicità stessa che presuppone la tradizione reinventata ad ogni passo, in questa incessante ripetizione dell'inizio assoluto.

Con "Timore e tremore" esitiamo tra le generazioni nella stirpe delle cosiddette religioni del Libro: al cuore dell'Antico Testamento e della religione ebraica ma anche di un evento fondatore o di un sacrificio di riferimento per l'Islam. Quanto al sacrificio del figlio da parte del padre, quanto al figlio sacrificato dagli uomini e infine salvato da un Dio che sembrava averlo abbandonato o sottoposto alla prova, come non riconoscervi l'annuncio o l'analogia di un'altra passione? Pensatore cristiano, Kierkegaard finisce per reinscrivere il segreto di Abramo in uno spazio che sembra, almeno nella sua letteralità, evangelico. Ciò non esclude necessariamente una lettura ebraica o musulmana, ma è un certo testo evangelico che sembra orientare l'interpretazione kierkegaardiana. Questo testo non è citato. Come il «kings and counselors» di "Bartleby" - ma stavolta senza virgolette - esso è solo chiaramente ricordato a coloro che conoscono i testi e si nutrono della lettura dei Vangeli.

«Ma non ci fu nessuno che comprendesse Abramo. E tuttavia a che cosa egli giunse? A rimanere fedele al suo amore. Ma chi ama

Iddio non ha bisogno di lacrime né di ammirazione; dimentica la sofferenza nell'amore e in modo così totale che neppure resterebbe in lui traccia del suo dolore, se Iddio non se la ricordasse; "perché egli vede nel segreto" [sottolineatura mia], conosce la sofferenza, conta le lacrime e non dimentica nulla.

O dunque esiste un paradosso per il quale l'individuo è, come tale, in un rapporto assoluto con l'assoluto; oppure Abramo è perduto» (24).

4. TOUT AUTRE EST TOUT AUTRE.

"Il pericolo è così grande che giustifico la soppressione dell'oggetto"

Baudelaire, "La Scuola pagana".

"... il colpo di genio del cristianesimo..."

Nietzsche, "La genealogia della morale".

«Tout autre est tout autre»: la posta in gioco sembra contagiata dal tremore di questa formula. Essa resta senza dubbio troppo economica, troppo ellittica, e perciò - come ogni formula isolata - trasmissibile al di fuori del suo contesto, molto vicina al linguaggio cifrato di una parola d'ordine. Si gioca con delle regole, si taglia corto, si ritaglia violentemente un campo di discorso: è il segreto di tutti i segreti. Non è forse sufficiente trasformare quello che si chiama tranquillamente un contesto per demistificare lo "schibboleth" o svelare tutti i segreti del mondo?

Tanto per cominciare questa formula, «tout autre est tout autre», non è forse una tautologia? Non vuol dire niente che non si sappia già, almeno se vi si legge la sola riproduzione del soggetto nel predicato e se dunque non la si cinge con un'interpretazione destinata a distinguere tra i due omonimi, «tout» e «tout», un aggettivo pronominale indefinito (qualche, qualunque, un qualunque altro) e un avverbio di quantità (totalmente, assolutamente, radicalmente, infinitamente altro). Ma una volta che, grazie al supplemento di qualche segno contestuale, ci sia stato un richiamo alla distinzione tra le due funzioni grammaticali e i due sensi di quella che sembra essere una stessa parola, «tout», si deve anche pervenire alla distinzione tra i due «autre»: se il primo «tout» è un aggettivo pronominale indefinito, il primo «autre» diventa un sostantivo e il secondo, più

probabilmente, un aggettivo o un predicato: si esce dalla tautologia e si enuncia l'eterologia radicale, la proposizione stessa dell'eterologia più irriducibile. A meno che non si continui a considerare che nei due casi (tautologia ed eterologia, omonimia o meno) i due «autre» alla fine si ripetono nella monotonia di una tautologia che ancora prevarrebbe e di un principio di identità che, grazie alla copula e al senso dell'essere, si impossesserebbe qui nientemeno che dell'alterità stessa per dire: l'altro è l'altro, sempre, l'alterità dell'altro è l'alterità dell'altro. E il segreto della formula si rinchiuderebbe in una speculazione etero- tautologica che rischia sempre di non voler dire nulla. Ma noi sappiamo per esperienza che lo speculativo richiede sempre la posizione etero- tautologica. Era la sua definizione secondo l'idealismo speculativo di Hegel, e il motore della dialettica nell'orizzonte del sapere assoluto. Ovvero, non dimentichiamolo mai, della filosofia assoluta come verità della religione rivelata, cioè cristiana. La proposizione etero-tautologica enuncia la legge della speculazione - e della speculazione su ogni segreto.

Non giochiamo a rigirare e a far brillare questa piccola frase («Tout autre est tout autre») in ogni prospettiva. Non presteremmo che un'attenzione leggera e divertita a questa singolare formula, alla forma di questa chiave, se nel discreto spostamento che coinvolge le funzioni delle due parole non apparissero, come sullo stesso pentagramma, due spartiti vertiginosamente differenti e cioè incompatibili nella loro inquietante somiglianza.

Uno spartito tiene in serbo la possibilità di riservare la qualità del tutt'altro - altrimenti detto "dell'infinitamente altro" - a Dio, a un solo altro in ogni caso. L'altro spartito attribuisce o riconosce questa infinita alterità del tutt'altro a ogni altro: altrimenti detto a ciascuno, a ogni uno, per esempio a ciascun uomo e a ciascuna donna, ovvero a ciascun vivente, umano o meno. Perfino nella critica rivolta a Kierkegaard in materia di etica e di generalità (1), il pensiero di Levinas si mantiene nel gioco - gioco della differenza e dell'analogia - tra il volto di Dio e il volto del mio prossimo, tra

l'infinitamente altro come Dio e l'infinitamente altro come altro uomo. Se ciascun uomo è tutt'altro, se ciascun altro, o "tout autre", è tutt'altro, allora non si può più distinguere tra una pretesa generalità dell'etica, che bisognerebbe sacrificare nel sacrificio, e la fede che si rivolge verso Dio solo, come tutt'altro, distogliendosi dai doveri umani. Ma siccome levinas non rinuncia neppure a distinguere tra l'alterità infinita di Dio e la «stessa» alterità infinita di ciascun uomo, o di altrui in generale, non può nemmeno dire semplicemente altro rispetto a Kierkegaard. Né l'uno né l'altro possono premunirsi di un concetto conseguente dell'etico e del religioso, né soprattutto e di conseguenza del limite tra i due ordini. Kierkegaard dovrebbe ammettere, come avverte levinas, che l'etica è anche l'ordine e il rispetto della singolarità assoluta, e non solamente quello della generalità o della ripetizione dello stesso. Dunque non può più distinguere così agevolmente tra l'etico e il religioso. Per parte sua levinas, tenendo in considerazione la singolarità assoluta, ovvero l'alterità assoluta nel rapporto con l'altro uomo, non può più distinguere tra l'alterità infinita di Dio e quella di ciascun uomo: la sua etica è già religione. Nei due casi la frontiera tra l'etico e il religioso diventa più che problematica, come tutti i discorsi che vi si riferiscono. Questo vale a "fortiori" per la cosa pubblica o giuridica. Il concetto generale di responsabilità, insieme a quello di decisione, si troverebbe così privato di coerenza, di conseguenza e anche d'identità a se, paralizzato da quella che si può chiamare tanto un'aporia quanto un'antinomia. Ciò non gli ha mai impedito di «funzionare», come si dice: al contrario, ed esso opera tanto meglio quando è lì per dissimulare l'abisso o saturare l'assenza di fondamento, per stabilizzare un divenire caotico in quelle che si definiscono delle convenzioni. Il caos dice appunto l'abisso, o la bocca aperta: tanto per parlare quanto per significare la fame. Ciò che si trova così all'opera nei discorsi di tutti i giorni, nell'esercizio della giustizia, e innanzitutto nell'assiomatica del diritto privato, pubblico o internazionale, nella condotta della politica interna, della diplomazia e della guerra, è un lessico della

responsabilità di cui si dirà che non corrisponde ad alcun concetto, ma che oscilla senza rigore attorno a un concetto introvabile. Corrisponde a una denegazione di cui si sa che le risorse sono inesauribili. E' sufficiente denegare infaticabilmente l'aporia o l'antinomia, e trattare da irresponsabili, da nichilisti, da relativisti, ovvero da post-strutturalisti o peggio da decostruzionisti, tutti coloro che continuano a inquietarsi davanti a tanta buona coscienza.

Abominevole agli occhi di tutti, il sacrificio di Isacco deve continuare ad apparire com'è: atroce, criminale, imperdonabile - Kierkegaard insiste su questo fatto. Il punto di vista etico deve mantenere il suo valore: Abramo è un assassino. Ora, lo spettacolo di questo omicidio, insostenibile nella brevità densa e ritmata di un teatro, non è forse allo stesso tempo la cosa più quotidiana del mondo? Non si iscrive forse nella struttura della nostra esistenza al punto da non costituire nemmeno più un evento? La ripetizione del sacrificio di Isacco, si dirà, è assai improbabile al giorno d'oggi. Certo, questa è almeno l'apparenza. Si immagini un padre che porta suo figlio per un sacrificio sulla collina di Montmartre. Se Dio non gli invia un agnello in sostituzione, né un angelo per fermare il suo braccio, un integro-giudice-istruttore, di preferenza esperto in violenze mediorientali, lo accuserà di infanticidio o di omicidio volontario; e se, un po' psicoanalista e un po' giornalista, lo psichiatra conferma che il padre è «responsabile», se continua a fare come se la psicoanalisi non avesse affatto perturbato l'ordine del discorso sull'intenzione, la coscienza, la buona volontà eccetera, il padre criminale non ha alcuna possibilità di venirne fuori. Può raccontare che gliel'ha ordinato il tutt'altro, e magari in segreto (come l'avrebbe saputo?) per mettere alla prova la sua fede, ma non c'è niente da fare: tutto è organizzato perché l'uomo sia condannato senza appello dal tribunale di qualsiasi società civilizzata. Per contro né il buon funzionamento di tale società, né il ronzio del suo discorso sulla morale, la politica e il diritto, né l'esercizio stesso del suo diritto (pubblico, privato, nazionale o internazionale) sono minimamente perturbati dal fatto che, in

ragione della struttura e delle leggi del mercato così come essa le ha istituite e le supporta, in ragione dei meccanismi del debito estero e di altre analoghe asimmetrie, la stessa «società» fa morire o - differenza secondaria nel caso di mancata assistenza a persone in pericolo - lascia morire di fame e di malattia centinaia di milioni di bambini (quei prossimi o quei simili di cui parla l'etica o il discorso dei diritti dell'uomo), senza che alcun tribunale morale o giuridico sia mai competente per giudicare qui del sacrificio - del sacrificio dell'altro al fine di non sacrificare se stessi. Una simile società non solo partecipa a questo sacrificio incalcolabile, ma persino lo organizza. Il buon funzionamento del suo ordine economico, politico, giuridico, il buon funzionamento del suo discorso morale e della sua buona coscienza presuppongono l'operazione permanente di questo sacrificio. Di un sacrificio che non è neppure invisibile, poiché di tanto in tanto la televisione ne mostra e ne tiene a distanza alcune immagini insostenibili, e qualche voce si alza per ricordarlo. Ma queste immagini e queste voci sono radicalmente impotenti al fine di indurre il minimo cambiamento effettivo, di assegnare la minima responsabilità, e di fornire altro che un alibi. Che questo ordine sia fondato sul non fondamento di un caos (abisso e bocca aperta), è qualcosa che un giorno verrà necessariamente ricordato da coloro che lo dimenticano altrettanto necessariamente. Non parliamo nemmeno delle guerre, più o meno recenti, in cui si può attendere per l'eternità che la morale o il diritto internazionale (che li si violi apertamente o che vi si faccia ipocritamente appello) determinino con il minimo rigore una responsabilità o una colpevolezza per delle centinaia di migliaia di vittime sacrificate non si sa neppure a chi o a che cosa, vittime innumerevoli di cui ogni singolarità è ogni volta infinitamente singolare, poiché ogni altro è tutt'altro, che si tratti di vittime dello Stato iracheno o di vittime della coalizione mondiale che lo accusava di non rispettare il diritto. Ora, nel discorso dominante di queste guerre, da una parte e dall'altra, era rigorosamente impossibile distinguere il religioso dal morale, dal giuridico e dal politico. I belligeranti erano tutti dei

correligionari irrimediabili nella cosiddetta religione del Libro. Tutto ciò non converge ancora una volta verso quello che evocavamo a proposito del combattimento mortale che continua a infuriare sul monte Moria per appropriarsi del segreto del sacrificio di Abramo, che non ha mai detto nulla? Per appropriarsene come segno dell'alleanza con Dio e imporlo all'altro che per parte sua non è che un assassino?

Il tremore della formula «tout autre est tout autre» può anche propagarsi. Può farlo fino a rimpiazzare uno dei «tout autre» con Dio: «Ogni altro è Dio» [«Tout autre est Dieu»], «Dio è tutt'altro» [«Dieu est tout autre»]. La sostituzione non cambia nulla alla «portata» della prima formula, qualunque funzione grammaticale si attribuisca a tutte le parole. In un caso, si definisce Dio come infinitamente altro, il tutt'altro. Nell'altro caso si dichiara che ogni altro, ovvero ciascuno degli altri, è Dio perché, "come" Dio, è tutt'altro.

E' un gioco? Se fosse un gioco bisognerebbe salvaguardarlo, e conservarlo indenne, come un gioco che bisogna salvare tra l'uomo e Dio. Perché il gioco tra i due - due ma unici - «tout autres», come lo stesso «tout autre», apre lo spazio o la speranza della salvezza, l'economia del «salvarsi» di cui parleremo. Annodando l'alterità alla singolarità o a ciò che si potrebbe chiamare l'eccezione universale, la regola dell'eccezione («tout autre est tout autre» significa che «tout autre è singolare», che tutto è singolarità, dunque anche che tutto è ciascuno, proposizione che sigilla il contratto tra l'universalità e l'eccezione della singolarità, quella del «chiunque»), questo gioco della frase sembra ospitare la possibilità stessa di un segreto che allo stesso tempo si svela e si nasconde in una sola frase e soprattutto in una sola lingua. O almeno in un gruppo finito di lingue, nella finitezza della lingua in quanto essa si apre all'infinito. L'equivoco essenziale, abissale, ovvero il gioco delle frasi «tout autre est tout autre» o «Dio è tout autre» non è universalmente traducibile nella sua letteralità (francese o italiana, per esempio), se ci si appoggia al concetto corrente di traduzione. Il senso del gioco si può senza

dubbio tradurre nella parafrasi di altre lingue; ma non l'economia formalizzante dello slittamento tra i due omonimi di questa lingua di cui si potrà dire qui che è, in modo singolare, la mia («tout» come aggettivo pronominale indefinito e «tout» come avverbio, altro come aggettivo pronominale indefinito e altro come sostantivo). Ecco una specie di "schibboleth", la formula segreta che si può dire solo in un certo modo in tale o tal'altra lingua. In quanto sorte o alea, l'intraducibilità di questa economia formale opera come un segreto della lingua cosiddetta naturale o materna. Ci si può rammaricare di questo limite o al contrario rallegrarsene. Ci si può aspettare da esso qualche credito nazionale, in ogni modo non c'è nulla da fare né da dire su questo segreto della lingua materna. E' lì, nella sua possibilità, davanti a noi, "Geheimnis" della lingua che lega alla casa, alla madrepatria, al luogo natio, all'economia, alla legge dell'"oikos", insomma alla famiglia e alla famiglia di parole in "heim", "home", "heimlich", "unheimlich", "Geheimnis", eccetera.

Che cos'ha a che fare questo segreto della lingua materna con il segreto in cui vede il padre, come dice il Vangelo di "Matteo" evocato alla fine di Timore e tremore? C'è un segreto della lingua materna, e il segreto in cui vede la lucidità del padre, e il segreto del sacrificio di Isacco. Si tratta proprio di un'economia, ovvero della legge (nomos) dell'"oikos", della famiglia e del focolare. E dello spazio che separa o associa il fuoco del focolare familiare e il fuoco dell'olocausto sacrificale. Doppio focolare, doppio fuoco e doppia luce: due modi di amare, di bruciare e di vedere.

Vedere nel segreto. Che cosa può significare? Anche prima di riconoscervi una citazione dal Vangelo di "Matteo" ("vedere in abscondito", "en to krypto blepein") notiamo che la penetrazione del segreto è affidata allo sguardo, alla vista, all'osservazione - piuttosto che all'ascolto, all'odorato o al tatto. Si potrebbe immaginare un segreto che non si lasci raggelare o attraversare, dunque che non si scioglia o non si apra, come segreto, che all'udito, o lasciandosi toccare, sentire, e appunto perché sfugge allo sguardo o è invisibile - o ancora perché ciò che in esso è

visibile mantiene segreto il segreto che non è visibile. Si può sempre esporre alla vista una cosa che resta segreta perché il suo segreto non è accessibile se non ad altri sensi rispetto alla vista. Una scrittura, per esempio, se non la so decrittare (una lettera scritta in cinese o in ebraico, o più semplicemente con una scrittura manuale indecifrabile) è perfettamente visibile ma sigillata per la maggior parte. Non è nascosta, ma è criptata. Il nascosto, ovvero ciò che resta inaccessibile all'occhio o alla mano, non è necessariamente il criptato, nel senso derivato di questa parola che vuol dire cifrato, codificato, da interpretare, piuttosto che dissimulato nell'ombra (cosa che poteva significare anche in greco).

Che cosa fare della leggera differenza, nel Vangelo, tra il greco da una parte e il latino della Vulgata dall'altra? Nella locuzione "in abscondito", "absconditus" vuol dire piuttosto il nascosto, il segreto, il misterioso in quanto si ritira nell'invisibile: perso di vista. La maggior parte degli esempi o delle figure a partire da cui l'"absconditus" è giunto a significare il segreto in generale, e a divenire sinonimo di "secretum" (separato, ritirato, come sottratto alla vista), privilegia la dimensione ottica. L'assoluto di ciò che si sottrae alla vista, certo, non è necessariamente il visibile che si nasconde, per esempio la mia mano sotto al tavolo: la mia mano è visibile in sé, ma io posso renderla invisibile. L'assoluto dell'invisibilità sarà piuttosto ciò che non è di struttura visibile: la voce, per esempio, ciò che si dice o si vuol dire, e il suono. La musica non è invisibile come può esserlo una scultura velata. La voce non è invisibile come la pelle sotto un vestito. La nudità di un timbro o di un mormorio non ha la stessa qualità della nudità di un seno di uomo o di donna, né il pudore né l'invisibilità in entrambi i casi. A differenza dell'"absconditus", e senza nemmeno parlare del mistico, il lessico della criptica greca (krypto, kryptos, kryptikos, krypbios, kryphaios, eccetera.) di certo significa anche il nascosto, il dissimulato, il segreto, il clandestino, eccetera, ma sembra marcare un riferimento alla vista meno puntuale e meno manifesto. Si estende al di là del visibile. E nella storia di questa

semantica, il criptico è giunto ad allargare il campo del segreto al di là del non visibile verso tutto ciò che resiste alla decrittazione: il segreto come illeggibile o indecifrabile piuttosto che come invisibile. Se però i due sensi comunicano così facilmente, se si lasciano tradurre uno nell'altro o uno dall'altro, questo dipende forse - tra le altre ragioni - dal fatto che l'invisibile si può intendere, per così dire, in "due modi".

1. C'è l'invisibile visibile, l'invisibile che è dell'ordine del visibile e che posso tener segreto sottraendolo alla vista. Questo invisibile può essere artificialmente sottratto alla vista pur restando in quella che si chiama l'esteriorità (se nascondo un arsenale nucleare in un sotterraneo o un esplosivo in un nascondiglio, si tratta ancora di una superficie; e se nascondo una parte del mio corpo sotto un vestito o un velo, si tratta ancora di nascondere una superficie sotto un'altra superficie: tutto quello che si nasconde in questo modo diventa invisibile ma resta dell'ordine della visibilità, costitutivamente visibile. Questo vale ugualmente, in un altro ordine di esempi e secondo un'altra struttura, per ciò che si definisce l'interno del corpo: il mio cuore, i miei reni, il mio sangue e il mio cervello sono, come si dice, naturalmente invisibili, ma sono dell'ordine del visibile: un'operazione o un incidente possono esporli in superficie, la loro interiorità è provvisoria, la loro invisibilità può essere promessa o proposta alla vista). Tutto ciò è dell'ordine dell'invisibile visibile.

2. Ma c'è anche l'invisibilità assoluta e assolutamente non visibile, tutto quello che non dipende dal registro della vista: il sonoro, il musicale, il vocale o il fonico (e dunque il fonologico o il discorsivo in senso stretto), ma anche il tattile e l'odorifero. E il desiderio, come la curiosità, come l'esperienza del pudore e della messa a nudo del segreto, lo svelamento delle "pudenda" o il «vedere nel segreto» (videre in abscondito), tutto questo movimento che porta nel segreto al di là del segreto gioca senza tregua, non può che giocare tra questi pentagrammi [portées] dell'invisibile: l'invisibile come visibile nascosto, l'invisibile criptato o il non-visibile come altro dal visibile. Immenso

problema, a un tempo classico ed enigmatico, sempre vergine, che non facciamo qui che richiamare. Quando Kierkegaard-de Silentio fa un riferimento appena criptato al Vangelo di "Matteo", l'allusione a «tuo padre che vede nel segreto, "qui videt in abscondito", "o blepon en to krypto"» risuona su più di un pentagramma.

Esso descrive innanzitutto un rapporto al tutt'altro, dunque un'asimmetria assoluta. E' sufficiente a provocare il tremore del "mysterium tremendum" e si iscrive nell'ordine dello sguardo. Dio mi vede, vede il segreto in me, ma io non lo vedo, non vedo che mi vede, benché Egli mi veda di fronte e non come un analista al quale darei le spalle. Siccome non vedo che mi vede, posso o devo solamente sentirlo [l'entendre]. Ma il più delle volte devono farmelo capire [on doit me le donner à entendre], mi sento dire ciò che Egli mi dice attraverso la voce di un altro, di un altro altro: un messaggero, un angelo, un profeta, un messia o un postino, un latore di notizie, un evangelista, un intermediario che parla tra Dio e me. Non c'è faccia a faccia e scambio di sguardi tra Dio e me, tra l'altro e me. Dio mi (ri)guarda e io non lo vedo, ed è a partire da questo sguardo che mi (ri)guarda che inizia la mia responsabilità. Allora si instaura effettivamente o si scopre il «ciò mi (ri)guarda», quello che mi fa dire «è cosa mia, affar mio, responsabilità mia»: non nell'autonomia (kantiana) di ciò che mi vedo fare in tutta libertà e di una legge che mi do, ma nell'eteronomia del «ciò mi (ri)guarda» anche laddove io non vedo niente, non so niente, non ho l'iniziativa, laddove non ho l'iniziativa su ciò che mi ingiunge di prendere delle decisioni - che nondimeno saranno le mie, e che dovrò assumermi da solo.

Asimmetria: questo sguardo mi vede senza che io lo veda vedermi. Conosce il mio proprio segreto laddove io stesso non lo vedo e dove il «conosci te stesso» sembra installare il filosofico nell'illusione della riflessività, nella denegazione di un segreto che è sempre "per me", ovvero "per l'altro": "per me" che non ci vedrò mai nulla, e dunque solo "per l'altro", al quale un segreto è consegnato nell'asimmetria. Per l'altro il mio segreto non sarà più

un segreto. I due «per» non hanno più lo stesso senso: in questo caso almeno, il segreto per me è ciò che io non posso vedere; il segreto per l'altro è ciò che è consegnato solo all'altro, e che egli solo può vedere. Denegazione del segreto, la filosofia si installa nell'ignoranza di ciò che c'è da sapere [à savoir], ovvero [à savoir] che c'è segreto e che esso è incommensurabile al sapere, alla conoscenza e all'oggettività, come l'incommensurabile «interiorità soggettiva» che Kierkegaard sottrae a ogni relazione di sapere del tipo soggetto/oggetto.

Come può un altro vedere in me, nel più segreto di me, senza che possa vederci io stesso e senza che io possa vederlo in me? E se il mio segreto, in quanto non è rivelato se non all'altro, al tutt'altro, a Dio se si vuole, è un segreto che non rifletterò mai, che non vivrò e non conoscerò, di cui non mi riappropriero mai come mio, che senso ha dire che è il «mio» segreto, un «mio segreto», o che in generale un segreto "appartiene", che è proprio o appare a qualcuno, o a qualche «altro» che sarebbe ancora qualche «uno»? Forse sta qui il segreto del segreto, ovvero che non c'è sapere in suo proposito e che non è qui per nessuno. Un segreto non appartiene, non si accorda mai a un «presso di sé» [chez soi]. Questa sarebbe l'"Unheimlichkeit" del "Geheimnis", e noi dovremmo interrogare sistematicamente la portata di questo concetto di "Unheimlichkeit" così come esso opera - in maniera ordinata - nei due pensieri che si portano ugualmente ma differentemente al di là di un'assiomatica del sé o del presso di sé come "ego cogito", della coscienza o dell'intenzionalità rappresentativa, per esempio o esemplarmente quello di Freud e quello di Heidegger. Questione dell'io: «chi sono io?» non più nel senso di «chi sono», ma di «chi è 'io»? chi può dire «chi»? che cos'è l'«io» e che cosa diventa la responsabilità quando "in segreto" trema l'identità dell'«io»? Questa asimmetria dello sguardo ci riconduce a ciò che Patochka suggerisce del sacrificio e alla tradizione del "mysterium tremendum". Malgrado tutto ciò che sembra opporre "Timore e tremore" alla logica kantiana dell'autonomia, a questa etica pura o a questa ragione pratica al di

là della quale il dovere assoluto deve portarsi nel sacrificio, Kierkegaard dispiega ancora una tradizione kantiana. L'accesso al dovere puro è anche «sacrificio» - è il termine di Kant - il sacrificio delle passioni, degli affetti, degli interessi cosiddetti «patologici», di tutto ciò che lega la mia sensibilità al mondo empirico, ai calcoli e alla condizionalità degli imperativi ipotetici. L'incondizionalità del rispetto della legge impone anche il sacrificio (Aufopferung) che è sempre sacrificio di sé (anche per Abramo quando si appresta a uccidere suo figlio: si infligge così la peggiore sofferenza, dà a se stesso la morte che dà a suo figlio e che dà anche, in altro modo, a Dio; dà la morte a suo figlio e offre a Dio la morte data). L'incondizionalità della legge morale, secondo Kant, impone la violenza esercitata nella costrizione contro se stessi (Selbstzwang) e contro i propri desideri, interessi, affetti o pulsioni. Ora, si viene spinti al sacrificio da una sorta di pulsione pratica, da un movente che è anche pulsionale, ma di una pulsione pura pratica, di cui il rispetto della legge morale è il luogo sensibile. La "Critica della Ragion pratica" (cap. 3, «Dei motivi [Triebfedern] della ragion pura pratica») lega strettamente l'"Aufopferung", il sacrificio di sé, e l'obbligo, il debito o il dovere, che non è mai separabile dalla colpevolezza (Schuldigkeit), da ciò da cui non si è mai liberi o da cui resta sempre da liberarsi. Patochka descrive l'avvento della soggettività cristiana e la rimozione del platonismo ricorrendo a una "figura", se così si può dire, che iscrive il sacrificio nell'asimmetria degli sguardi non scambiati. Lo fa letteralmente e, ci ricordiamo, almeno in due riprese: «"Tremendum" perché ora la responsabilità inerisce non all'essenza della bontà e dell'unità umanamente conoscibile, bensì all'insondabile rapporto con l'ente supremo, assoluto e inaccessibile che ci tiene nelle sue mani non sotto l'aspetto esteriore, bensì sotto quello interiore». E' il momento in cui il sole del bene, fonte invisibile della visibilità intelligibile - ma che non è esso stesso un occhio - diventa, al di là della filosofia, nella fede cristiana, uno sguardo. Uno sguardo personale dunque, un volto, una figura e non un sole. Il Bene diventa Bontà personale - e

sguardo che mi vede senza che io lo veda. Poco più sotto, «soppressione dell'oggetto», come avrebbe detto Baudelaire: «In ultima istanza l'anima non è in rapporto con un "oggetto", sia pure il più sublime (come il Bene platonico) bensì con una persona che può guardare dentro di lei senza essere vista. Quanto a sapere cosa sia la persona, è una questione che non ha ricevuto adeguata tematizzazione nell'ottica cristiana» (2).

Questo sguardo che non si scambia individua la colpevolezza originaria e il peccato originale; è l'essenza della responsabilità; ma allo stesso tempo quest'ultima impegna nella ricerca della salvezza nel sacrificio. Il sacrificio è nominato un po' oltre, a proposito del giudeo-cristianesimo (la sola allusione di questo saggio all'Antico Testamento) e dell'essere-per-la-morte, di ciò che chiamiamo qui l'apprensione della morte data o della morte come offerta:

«...apertura dell'abissale profondità della divinità e dell'umanità, di una teantropia assolutamente unica e che quindi decide di sé in maniera definitiva. Il contenuto essenziale dell'anima poggia interamente su questo dramma senza

precedenti. Il classico Dio trascendente, in combinazione con il Signore della storia dell'Antico Testamento, diventa il personaggio principale di questo dramma, che è dramma di salvezza e di grazia. Il superamento della quotidianità assume l'aspetto della preoccupazione per la salvezza dell'anima che si realizza in una trasformazione morale, in un cambiamento di fronte alla morte e alla morte eterna, che vive nella più stretta combinazione di angoscia e di speranza, trema nella coscienza della sua natura peccatrice e con tutto il suo essere si offre in sacrificio al pentimento» (3).

Un'"economia generale del sacrificio" si ordinerebbe, dicevamo prima, secondo diverse «logiche» o diversi «calcoli» possibili. A partire dai loro limiti il calcolo, la logica e anche l'economia in senso stretto designano appunto ciò che è messo in gioco, sospeso, epocalizzato in una simile "economia del sacrificio" (4). Attraverso le loro differenze, queste economie costituiscono forse

la decrittazione di un'unica e stessa economia. Ma l'«essere lo stesso» [revenir au même], come l'economia, potrebbe anche restare inesauribile.

Nel momento in cui ri-cristianizza o pre-cristianizza con determinazione il sacrificio di Isacco, come se esso «preparasse» al cristianesimo, Kierkegaard richiama dunque in conclusione - ma senza nominarlo - il Vangelo di "Matteo": «perché Egli (Dio padre) vede nel segreto, conosce la sofferenza, conta le lacrime e non dimentica nulla». Dio vede nel segreto, sa. Ma è come se non sapesse quello che Abramo avrebbe fatto, deciso, deciso di fare. Gli rende suo figlio dopo essersi assicurato che Abramo aveva tremato, rinunciando a ogni speranza e decidendo in maniera irreversibile di sacrificare il suo beneamato figlio a Dio. Abramo aveva accettato di soffrire la morte o peggio della morte, e tutto ciò senza calcolo, senza investimento, senza prospettiva di riappropriazione: dunque apparentemente al di là della ricompensa o della retribuzione, al di là dell'economia, senza speranza di compenso. Il sacrificio dell'economia, senza il quale non c'è libera responsabilità e decisione (una decisione è sempre al di là del calcolo) è davvero in questo caso il sacrificio dell'"oikonomia", ovvero della legge della casa (oikos), del focolare, del proprio, del dominio privato, dell'amore e dell'affetto dei suoi: momento in cui Abramo dà il segno del sacrificio assoluto, ovvero la morte data ai suoi, la morte data all'amore assoluto per la cosa più cara, il figlio unico; istante in cui il sacrificio è quasi consumato, poiché solo un istante - un non-lasso-di-tempo - separa il braccio levato dell'assassino dall'assassinio stesso; istante inafferrabile dell'imminenza assoluta in cui Abramo non può più tornare sulla sua decisione, ne sospenderla; in "quell'istante" dunque, nell'imminenza che non separa nemmeno più la decisione dall'atto, Dio gli rende suo figlio e con un dono assoluto decide sovranamente di reinscrivere il sacrificio in un'economia, attraverso qualcosa che assomiglia perciò a una ricompensa. A partire dal Vangelo di "Matteo" ci domandiamo: cosa vuol dire «rendere»? («Il Padre tuo che vede

nel segreto te lo renderà», "reddet tibi", "apodôsei soi"). Dio decide di rendere, di rendere la vita, di rendere il beneamato figlio, a partire dal momento in cui sembra sicuro che un dono senza economia, il dono della morte - e della morte che non ha prezzo - è stato compiuto senza speranza di scambio, di ricompensa, di circolazione, di comunicazione. Parlare del segreto tra Abramo e Dio significa anche dire che tra di loro, perché vi fosse questo dono come sacrificio, bisognava che fosse interrotta ogni comunicazione: si tratti della comunicazione come scambio di parole, di segni, di senso, di promessa, o della comunicazione come scambio di beni, di cose, di ricchezza o di proprietà. Abramo rinuncia a ogni senso e a ogni proprietà - e qui comincia la responsabilità del dovere assoluto. Abramo si trova nel non-scambio con Dio, è segregato [au secret] perché non parla con Dio e non attende da lui né risposta né ricompensa. La risposta e dunque la responsabilità rischiano sempre - è il rischio di perdersi - ciò che non possono fare a meno di chiedere in cambio, la ricompensa e la retribuzione. Rischiano lo scambio che dovrebbero al contempo aspettarsi ma senza farci affidamento, escludere ma sperare.

Rinunciando insomma alla vita, alla vita di suo figlio di cui si può ben pensare che gli fosse più cara della sua, Abramo ci guadagna [gagne]. Rischia di guadagnare. Più precisamente: avendo rinunciato a guadagnarci, non aspettandosi più né risposta né ricompensa, nulla che gli venga "reso", nulla che gli "ritorni" (definendo un giorno la disseminazione come «ciò che non torna al padre», avremmo anche potuto descrivere l'istante della rinuncia di Abramo), egli si vede rendere da Dio, in questo istante di rinuncia assoluta, proprio ciò che in quello stesso istante aveva già deciso di sacrificare. Gli è stato reso perché non ha calcolato. Bella mossa, diranno i demistificatori di quel calcolo superiore o supremo che consiste nel non calcolare più. Sotto la legge del padre l'economia si riappropria dell'aneconomia del dono, come dono della vita o - è la stessa cosa - come dono della morte.

Torniamo a "Matteo" (cap. 6). In tre riprese, come un richiamo ossessivo, torna una verità - da imparare a memoria [à apprendre par coeur]. E' la sentenza «e il Padre tuo che vede nel segreto te lo renderà» (reddet tibi, apodosei soi). Verità da «imparare a memoria» in primo luogo perché si ha la sensazione di dovere imparare, senza comprenderla, una formula ripetuta e ripetibile (come poco fa «tout autre est tout autre», una specie di oscuro proverbio che si può trasmettere e trasportare senza capirlo, come un messaggio sigillato che si passa di mano in mano o si sussurra segretamente di bocca in orecchio). Si tratta di imparare «a memoria » [par coeur] al di là del senso. In effetti Dio chiede che si doni senza sapere, calcolare, fare affidamento e sperare, perché si deve donare senza fare conti: è questo che porta al di là del senso. Ma «imparare a memoria» [par coeur] anche per un'altra ragione. Infatti questo passo è anche una meditazione o una predica sul cuore [coeur], su che cos'è il cuore e più precisamente su ciò che "dovrebbe essere" il cuore se tornasse al suo posto. L'essenza del cuore, ovvero laddove il cuore è ciò che deve essere propriamente, laddove esso ha propriamente luogo, nel suo giusto "sito" [emplacement]: tutto questo ci dà da pensare qualcosa in merito all'economia. Poiché il luogo del cuore è - o piuttosto è chiamato o destinato ad essere - il luogo delle vere ricchezze, il luogo del tesoro, il deposito [placement] della migliore tesaurizzazione. Il giusto sito del cuore, è il luogo del miglior deposito.

E' noto che questo passaggio del Vangelo ruota intorno alla questione della giustizia, e soprattutto della giustizia economica, in qualche modo: l'elemosina, il compenso, il debito, la tesaurizzazione. Ora, la divisione tra l'economia celeste e l'economia terrena permette di situare il giusto posto del cuore. Non bisogna tesaurizzare sulla terra, ma in cielo. Dopo aver detto per la terza volta, sulla montagna, «e il Padre tuo che vede nel segreto te lo renderà» (altrimenti detto: puoi contare sull'economia del cielo se sai sacrificare l'economia terrena), Gesù insegna:

«Non accumulatevi tesori sulla terra (Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra), dove tignola e ruggine consumano e dove ladri scassinano e rubano; accumulatevi invece tesori nel cielo (Thesaurizate autem vobis thesauros in caelo), dove né tignola né ruggine consumano, e dove ladri non scassinano e non rubano. Perché la dov'è il tuo tesoro, sarà anche il tuo cuore (Ubi enim est thesaurus tuus, ibi est cor tuum; opou gar estin o thesauros sou, ekei estai kai e kardià sou)» (5).

Dov'è il cuore? Cos'è il cuore? Il cuore sarà dunque, al futuro, laddove salverete il vero tesoro, che non è visibile sulla terra, quello il cui capitale si accumula al di là dell'economia del visibile o del sensibile terreni, ovvero dell'economia corrotta o corruttibile, vulnerabile alla tignola, alla ruggine e ai ladri. Tutto questo fa più che sottintendere il prezzo senza prezzo del capitale celeste. E' invisibile. Non si svaluta, non si può rubare; la cassaforte celeste è più sicura, inviolabile, al riparo da qualsiasi effrazione o da ogni cattivo calcolo borsistico. Questo capitale non svalutabile non può far altro che fruttare all'infinito: è un deposito infinitamente sicuro, il migliore possibile, un bene senza prezzo.

Discorso economico sul sito [emplacement] o sul deposito [placement] del cuore, questa cardiologia è anche un'oftalmologia. Il tesoro celeste è invisibile agli occhi di carne corrotti e corruttibili. C'è l'occhio buono e semplice (oculus simplex, ophtalmos aplous) e c'è l'occhio malvagio, corrotto, depravato (nequam, poneros):

«La lucerna del corpo è l'occhio (Lucerna corporis tui est oculus tuus. O lukhnos tou somatos estin o ophtalmos). Se dunque il tuo occhio è semplice ("simplex", "aplous": «sano», dice la traduzione di Grosjean e Ietourmy), tutto il tuo corpo sarà luminoso; se il tuo occhio è malvagio, tutto il tuo corpo sarà tenebroso. Se dunque la luce che è in te è tenebra, quanto grande sarà la tenebra!». L'organo della vista è innanzitutto fonte di luce. L'occhio è una lucerna. Non riceve luce, piuttosto la dà. Non è qualcosa che riceve o guarda il bene da fuori o al di fuori come fonte solare di visibilità, bensì dà la luce da dentro. Dunque è il bene divenuto

bontà, il divenir buono del bene, poiché rischiarata dall'interno del corpo, cioè dall'anima. Ma questa luce, interiore nella sua fonte, non appartiene a questo mondo o alla terra. Agli occhi corrotti della carne può sembrare oscura, buia, notturna, segreta, ed è qui che diventa necessario «vedere nel segreto». E' qui che Dio Padre ristabilisce un'economia interrotta dalla divisione tra il cielo e la terra.

Questo passo del Vangelo di "Matteo" tratta della giustizia, di cosa vuol dire essere giusto o fare giustizia (justitiam facere, dikaiosynen poiein). Gesù aveva lodato i poveri in spirito (pauperes spiritu, ptokhoi to pneumatì: i mendicanti in spirito).

Il sermone ruota intorno alla povertà, alla mendicizia, all'elemosina e alla carità, a ciò che deve voler dire donare "per il Cristo", a ciò che donare vuol dire "per il Cristo" e a ciò che vuol dire donare "per il Cristo", a lui, in suo nome, per lui, nella nuova fraternità con lui e a partire da lui, ed essere giusti donando così, per e nel e secondo il Cristo. Il regno dei cieli è promesso ai poveri in spirito, che sono beati, nell'allegria (beati, makarioi) al pari degli afflitti, di coloro che hanno fame e sete di giustizia, dei misericordiosi, dei puri di cuore, degli operatori di pace, di coloro che sono perseguitati in nome della giustizia, di coloro che sono insultati a causa di Cristo. A tutti questi è promesso un compenso, una ricompensa, un pegno (merces, misthos), un buon compenso, un compenso abbondante (merces copiosa, misthos polus): "nei cieli". Così si costituirà il vero tesoro del cielo, a partire dal compenso o dal prezzo pagato per il sacrificio o la rinuncia su questa terra, e più precisamente dal prezzo pagato a coloro che avranno saputo elevarsi al di sopra della giustizia terrena o letterale degli Scribi e dei Farisei, degli uomini della lettera, del corpo e della terra. Se la vostra giustizia non eccede quella degli Scribi e dei Farisei, degli uomini della lettera in opposizione a quelli dello spirito, non entrerete nei cieli. Si può tradurre: non riceverete il compenso (mercedem).

Qui si situa una "logica" di cui si possono notare alcuni tratti.

A. "Da una parte", è una "fotologia" secondo cui la fonte di luce viene dal cuore, dal di dentro: dallo spirito e non dal mondo. Nello stesso movimento dopo «Voi siete il sale della terra» viene detto (5,14): «Voi siete la luce del mondo (lux mundi, phos tou kosmou)», «Una città collocata sopra un monte non può restare nascosta (abscondi, krybenai)». Mutazione nella storia del segreto. Se la luce fosse nel mondo, se avesse la sua fonte al di fuori e non in voi, nello spirito, allora si potrebbero nascondere degli oggetti, celare delle città o degli armamenti nucleari. L'oggetto non sarebbe soppresso, ma solo dissimulato sotto uno schermo. Sarebbe sufficiente un dispositivo mondano per costituire dei luoghi segreti. Si protegge una "cosa" con un'altra, la si ripara dietro o sotto "qualcosa", si costruiscono dei dispositivi, dei nascondigli, delle cripte, e si mantiene invisibile il segreto. Ma dal momento in cui la luce è in voi, nell'interiorità dello spirito, non c'è più segreto possibile; questa onnipresenza è più radicale, efficace e innegabile di quella di un satellite d'osservazione che gira «nello spazio», come si dice. Nulla di sensibile o di terreno può ostacolarla. Niente più ostruzione per lo sguardo.

L'interiorizzazione della fonte fotologica segna la fine del segreto ma - origine del paradosso - è anche l'origine del segreto irriducibile in quanto interiorità. "(Niente) più segreto, (tanto) più segreto" [plus de secret, plus de secret]: ecco

un altro segreto del segreto, un'altra formula o un altro "schibboleth". Tutto dipende dal modo in cui pronunciate o meno la "s" di "plus", che alla lettera non si distingue. "Là dove, ovunque", e più precisamente dato che il luogo non ha più luogo, "dal momento in cui" non c'è più segreto per Dio o per la luce spirituale che attraversa tutti gli spazi, un ritiro di soggettività spirituale e di interiorità assoluta si costituisce dove il segreto può finalmente formarsi. Questo interno incommensurabile dell'anima o della coscienza, sottratto allo spazio, questo interno senza esterno segna al contempo la fine e l'origine del segreto. "(Niente/tanto) più segreto" [Plus de secret]. Poiché se non ci fosse un'interiorità assolutamente eterogenea al di fuori

dell'oggettività, se non ci fosse un interno inoggettivabile, non ci sarebbe neppure segreto. Da qui la strana economia del segreto come economia "del" sacrificio che si instaura qui. E l'espressione, la "formula" «economia del sacrificio» sarà anch'essa instabile nella grammatica dei suoi genitivi: si economizza grazie al sacrificio, si economizza il sacrificio, è il sacrificio che economizza o l'economia che sacrifica.

B. "D'altra parte", se questa spiritualizzazione della luce «interiore» istituisce una nuova economia (un'economia del sacrificio: riceverai un buon compenso se ti eleverai al di sopra del beneficio terreno, avrai un compenso migliore se rinunci al compenso terreno, un compenso contro un altro) è per tagliare, dissociare, rendere asimmetrico tutto ciò che fa il paio nel corpo sensibile, nello stesso modo in cui bisogna rompere lo scambio come semplice reciprocità. Come sarà detto, per non reinscrivere l'elemosina in una certa economia di scambio, «quando fai l'elemosina, non sappia la tua sinistra ciò che fa la tua destra» (G,3), così come «se il tuo occhio destro ti scandalizza, cavalo e gettalo via da te». E lo stesso per la mano:

«Avete inteso che fu detto: Non commettere adulterio; ma io vi dico: chiunque guardi una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore. Se il tuo occhio destro ti scandalizza ("skandalizat", "skandalizei": lo "skandalon" fa cadere, inciampare, peccare), cavalo e gettalo via da te: conviene che perisca uno dei tuoi membri, piuttosto che tutto il tuo corpo venga gettato nella Geenna. E se la tua mano destra ti scandalizza, tagliala e gettala via da te: conviene che perisca uno dei tuoi membri, piuttosto che tutto il tuo corpo vada a finire nella Geenna» (6).

Un simile calcolo economico ammette la perdita assoluta. Rompe lo scambio, la simmetria o la reciprocità. Certo la soggettività assoluta giunge a rilanciare il calcolo o il rialzo all'infinito in quanto economia del sacrificio, ma lo fa sacrificando il sacrificio inteso come commercio finito. C'è "merces", compenso, merce, se non mercantilismo; c'è pagamento, ma non

commercio se un commercio presuppone lo scambio reciproco e "finito" del compenso, della merce o della ricompensa. L'asimmetria significa quest'altra economia del sacrificio che permetterà a Cristo di dire poco più sotto (e si tratta ancora dell'occhio, della destra e della sinistra, della rottura del paio o dell'appaiamento):

«Avete inteso che fu detto: Occhio per occhio e dente per dente (ophtalmon anti ophtalmou, oculum pro oculo); ma io vi dico di non opporvi al malvagio (me antistenai to ponero, non resistere malo); anzi se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra».

Questo comandamento ricostituisce forse la parità del paio, invece di dissociarla come abbiamo appena suggerito? No, interrompe la parità e la simmetria perché invece di "rendere" la percossa (guancia destra contro guancia destra, occhio per occhio), si "offre" l'altra guancia. Si tratta di sospendere l'economia ristretta, lo scambio, il rendere, il dare/rendere, il «rendere la pariglia», e quella forma di odiosa circolazione che è la rappresaglia, la vendetta, il colpo su colpo, il rendere colpo su colpo. Cosa accade di questa simmetria economica dello scambio,

del dare/prendere e del rendere, quando un po' oltre si dice che Dio padre, che vede nel segreto, te lo renderà (reddet tibi)? La logica che ingiunge di sospendere la reciprocità della vendetta e di non resistere al male è naturalmente la logica, il "logos" stesso che è la vita e la verità, il Cristo che - bontà dimentica di sé, come dirà Patochka - insegna l'amore per i nemici. Infatti è proprio in questo passo che viene detto: amate i vostri nemici, pregate per coloro che vi perseguitano, eccetera. "Diligite inimicos vestros", "agapate tous ekhtrous umon". E' sommamente necessario citare qui il greco o il latino, se non altro per il pensiero dell'osservazione di Carl Schmitt che, sottolineando ne "Il concetto della politica" (cap. 3) che in latino "inimicus" non equivale a "hostis", e che in greco "ekhtros" non equivale a "polemios", ne conclude che l'insegnamento di Gesù riguarda l'amore da portare ai nostri nemici privati, a coloro che saremmo tentati di odiare nella

passione soggettiva o personale, e non l'amore dovuto al nemico pubblico. (Schmitt deve riconoscere di sfuggita che la distinzione "inimicus/hostis" e "ekhtros/polemios" non ha rigorosi equivalenti linguistici in altre lingue, in ogni caso non in tedesco). L'insegnamento di Cristo sarebbe qui morale o psicologico, ovvero metafisico, ma non politico, cosa che importa a Schmitt poiché egli ritiene che la guerra determinata fatta a un nemico (hostis) determinabile - guerra o ostilità che non presuppone alcun odio - sia la condizione di emergenza del politico. E, ricorda, nessuna politica cristiana ha mai consigliato di amare i musulmani quando invadono l'Europa cristiana. Questo tra l'altro pone nuovamente il problema di una politica cristiana e conforme ai Vangeli. Per Schmitt, ma in un senso molto diverso da quello di Patochka, una politica cristiana, europeo-cristiana, sembra possibile. Il politico stesso come tale nella sua modernità sarebbe legato a questa condizione dal momento che i concetti del politico sono concetti teologico-politici secolarizzati. Ma per questo bisogna supporre che la lettura schmittiana dell'«amate i vostri nemici» sia al riparo da ogni discussione, e innanzitutto da ogni contestazione per così dire etno-filologica. Poiché la guerra fatta ai musulmani - per citarne solo una - era un fatto politico in senso schmittiano, e attestava l'esistenza di una politica cristiana, di un disegno coerente e in autentico accordo con il Vangelo di "Matteo", capace di riunire nel consenso tutti i cristiani e tutta la Chiesa. Se ne può dubitare, come si può restare perplessi di fronte alla lettura dell'«amate i vostri nemici e pregate per coloro che vi perseguitano». Infatti il testo dice:

«Avete inteso che fu detto: Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico; ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per coloro che vi perseguitano».

Quando Gesù dice: «Avete inteso che fu detto: Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico», si riferisce in particolare al "Levitico" (7), almeno per la prima parte della frase («Amerai il tuo prossimo») e non per la seconda («odierai il tuo nemico»). In effetti vi si dice: «Amerai il tuo prossimo come te stesso». Ma da

una parte nel "Levitico" la vendetta è già condannata, e non si trova scritto «odierai il tuo nemico». D'altra parte, poiché determina il prossimo nel senso di congenere, di membro dello stesso popolo ('amith), il "Levitico" è già nella sfera del politico nel senso schmittiano. Sembra difficile mantenere nella sfera del privato l'eventuale opposizione del prossimo e del nemico. Il passo del "Levitico" svolge un certo concetto di giustizia. Dio parla a Mosè, al quale ha appena dato alcune prescrizioni in merito al sacrificio o al compenso. E - bisognerà sottolinearlo - gli vieta la vendetta:

Io sono Jahvè!

Non commetterete ingiustizia in giudizio; non tratterai con parzialità il povero né userai preferenze verso il potente; ma giudicherai il tuo prossimo con giustizia. Non andrai in giro a spargere calunnie fra i tuoi parenti, né esigerai il sangue del tuo prossimo. Io sono Jahvè!

Non coverai nel tuo cuore odio contro il tuo fratello, rimprovera apertamente il tuo prossimo, così non ti caricherai di un peccato per lui. "Non ti vendicherai" e non serberai rancore verso i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso:

Io sono Jahvè!...».

Se il «prossimo» è qui il congenere, colui che appartiene alla "mia" comunità, al mio stesso popolo, alla mia stessa nazione ('amith), allora ciò che vi può essere opposto (cosa che non fa il "Levitico" bensì il Vangelo) non è il non-prossimo in quanto nemico privato, ma il non-prossimo in quanto straniero, membro di un'altra nazione o di un'altra comunità, di un altro popolo. E questo andrebbe contro l'interpretazione di Schmitt: la frontiera tra "inimicus" e "hostis" è più permeabile di quanto egli non voglia credere. Ne va qui della possibilità concettuale e pratica di fondare la politica o di avere un concetto rigoroso della specificità politica a partire da qualche dissociazione: non solo tra il pubblico e

¹⁰ privato, ma anche tra l'esistenza pubblica e la passione o il sentimento comunitario che lega ciascuno agli altri in quanto

membri della stessa famiglia, della stessa comunità etnica, nazionale, linguistica, eccetera. Il sentimento nazionale o nazionalista, il sentimento comunitario è politico in sé o no? è privato o pubblico, nel senso di Schmitt? La risposta è difficile, e richiederebbe senza dubbio una rielaborazione.

Nel Vangelo di "Matteo", immediatamente dopo «amate i vostri nemici», si nomina di nuovo il compenso (mercedem, misthon). Ancora una volta, già una volta, poiché la questione del compenso invaderà il discorso su Dio Padre che vede nel segreto e che "renderà" (sottinteso un compenso). Bisogna distinguere tra due compensi: uno è di retribuzione, di scambio paritario, di economia circolare, l'altro è di plusvalore assoluto, eterogeneo rispetto al puntare o all'investire: dunque due economie apparentemente eterogenee, ma in ogni caso due compensi, due tipi di "merces" o di "misthos". E l'opposizione tra il mediocre compenso della retribuzione di scambio e il nobile compenso che si ottiene con il sacrificio disinteressato o con il dono, è anche la differenza tra due popoli: il nostro, al quale il Cristo si rivolge, e gli altri che sono gli "ethnici" o gli "ethnikoi", dunque le etnie in generale, i popoli, quelli che non sono altro che popoli, gli aggregati o i "goim" (traduzione di Chouraqui), i "pagani" secondo la traduzione francese di Grosjean e Leturmy. Non scordiamo la traduzione con «pagani»: tra poco ci servirà da guida. Ecco la conclusione del capitolo 5 del Vangelo secondo "Matteo":

«44. ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori;

45. perché siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti.

46. Infatti se amate quelli che vi amano, che compenso ne avete? (si enim diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? can gar agapesete tous agapontas umas, tina misthon ekhete?) Non fanno così anche i pubblicani?».

Passaggio da un padre all'altro, ma riappropriazione dell'autentica filiazione («allora sarete figli del Padre vostro»). A

condizione del dono e dell'amore "senza riserva": se amate solamente coloro che vi amano e nella misura in cui vi amano, se vi attenete a questa misura di simmetria, di mutualità e di reciprocità, allora non donate nulla, nessun amore, e la riserva del vostro compenso assomiglierà all'imposta prelevata o al debito rimborsato, all'estinzione del debito. Per meritare o sperare un compenso infinitamente più alto, al di là della riscossione del dovuto, allora bisogna donare senza fare i conti, e amare coloro che non vi amano. Ecco l'allusione agli «etnici» o ai «pagani»:

«E se date il saluto solo ai vostri fratelli, che cosa fate di straordinario? Non fanno così anche i pagani (ethnici, ethnikoi)?».

Questa economia infinita e asimmetrica del sacrificio si oppone tanto a quella degli scribi e dei farisei, all'antica legge in generale, quanto a quella delle etnie pagane (goim); è tanto cristiana "versus" ebraica, quanto ebraico-cristiana. Presuppone sempre un calcolo che pretende di portarsi al di là del calcolo, al di là della totalità del calcolabile come totalità finita dello stesso. Certo un'economia c'è, ma è un'economia che comprende la rinuncia al compenso calcolabile, la rinuncia alla merce o al mercanteggiamento, all'economia nel senso della retribuzione misurabile e disponibile alla simmetria. Nello spazio aperto da questa economia del senza-misura, un nuovo insegnamento del dono o dell'elemosina fa appello a un "rendere", a un rendimento, ovvero a una redditività, certo, ma incalcolabile per le creature e lasciata alla valutazione del "padre in quanto egli vede nel segreto". A partire dal capitolo 6 dello stesso Vangelo il tema della giustizia si trova, se non indicato o rimarcato, almeno nominato e definito appunto come ciò che bisogna praticare senza essere indicati o rimarcati. Bisogna essere giusti senza farsi notare. Voler essere notati significa volere la riconoscenza, ed essere pagati con un compenso calcolabile, con un "ringraziamento" (8) o una ricompensa. Al contrario bisogna donare - per esempio fare l'elemosina - senza saperlo o almeno dando con una mano senza che l'altra lo sappia, cioè senza farlo sapere, senza farlo sapere davanti agli uomini, in segreto, senza aspettarsi riconoscenza,

ricompensa, compenso. Senza neppure "farselo" sapere. La dissociazione tra la destra e la sinistra rompe nuovamente il paio, la parità o l'appaiamento, la simmetria e l'omogeneità tra le due economie. Producendo un'interruzione fino a una certa coscienza di sé, inaugura in verità il sacrificio. Ma un calcolo infinito prende il posto del calcolo finito al quale è rimesso [renonce]: Dio padre, che vede nel segreto, te lo renderà questo compenso, e infinitamente più grande.

Le cose sono più chiare? Forse, con l'eccezione della chiarezza divina, sul cui segreto non dovrebbe essere fatta luce:

«1. Guardatevi dal praticare le vostre buone opere davanti agli uomini per essere da loro ammirati; altrimenti non avrete compenso presso il padre vostro che è nei cieli.

2. Quando dunque fai l'elemosina, non suonare la tromba davanti a te come fanno gli ipocriti nelle sinagoghe e nelle strade per essere lodati dagli uomini. In verità vi dico, hanno già ricevuto il loro compenso.

3. Quando invece tu fai l'elemosina, non sappia la tua sinistra ciò che fa la tua destra,

4. perché la tua elemosina resti segreta (in abscondito, en to krypto); e il padre tuo, che vede nel segreto, te lo renderà».

Questa promessa è ripetuta a più riprese in una forma simile, che si tratti dell'elemosina, della preghiera, del digiuno (6,17). Penetrando ovunque, la chiarezza della lucidità divina mantiene in sé il segreto più segreto. Per liberarsi dalle facilità idolatriche o iconiche, dunque delle immagini visibili e delle rappresentazioni già fatte, bisogna forse intendere questa frase («e il padre tuo, che vede nel segreto, te lo renderà») diversamente da una proposizione su ciò che sarebbe Dio, questo soggetto, questo ente, questo X che da una parte già esisterebbe e dall'altra, in aggiunta, sarebbe anche dotato di attributi quali la paternità e il potere di penetrare il segreto, di vedere l'invisibile, di vedere in me meglio di me, di essere più potente e più intimo di me stesso rispetto a me stesso. Bisogna smetterla di pensare a Dio come a qualcuno lassù in alto, qualcuno di trascendente e in più - per

soprammercato appunto - capace, meglio di qualsiasi satellite che orbita nello spazio, di vedere tutto nel più segreto dei luoghi più interiori. Forse, seguendo l'ingiunzione giudeo-cristiano-islamica ma anche rischiando di rivolgerla contro questa tradizione, bisogna pensare Dio e il nome di Dio senza questa rappresentazione o questa stereotipia idolatrica. E dire allora: Dio è il nome della possibilità per me di mantenere un segreto che è visibile all'interno ma non all'esterno. Dal momento in cui c'è questa struttura di coscienza, di essere-con-sé, di parlare, ovvero di produrre del senso invisibile, dal momento che ho in me, "grazie alla parola invisibile come tale", un testimone che gli altri non vedono, e che dunque "è allo stesso tempo altro da me e più intimo con me di me stesso", dal momento in cui posso mantenere un rapporto segreto con me e non dire tutto, dal momento in cui c'è segreto e testimone segreto in me, e per me, c'è quello che chiamo Dio, (c'è) che chiamo Dio in me, (c'è che) mi chiamo Dio [Je m'appelle Dieu], frase difficile da distinguere da «mi chiama Dio» [«Dieu m'appelle»], poiché e a questa condizione che mi chiamo o sono chiamato in segreto. Dio e in me, e «io» assoluto, è questa struttura dell'interiorità invisibile che si chiama, in senso kierkegaardiano, soggettività. Ed egli si manifesta, manifesta la sua non manifestazione, quando nella struttura del vivente o dell'esistente appare, nel corso della storia filo- e ontogenetica, la possibilità peraltro differenziata, complessa, plurale e sovradeterminata del segreto: il desiderio e il potere di rendere assolutamente invisibile e di costituire in sé un testimone di questa invisibilità. E' la storia di Dio e del nome di Dio come storia del segreto, al contempo segreta e senza segreto. Questa storia è anche un'economia.

Un'altra economia? Forse la stessa nel suo simulacro, un'economia abbastanza equivoca affinché "sembri" includere la non-economia. Nella sua instabilità essenziale la stessa economia sembra ora fedele, ora accusatrice e ironica nei confronti del sacrificio cristiano. Essa comincia col denunciare un'offerta ancora troppo calcolatrice. L'offerta rinunciarebbe a un compenso

(merces) terreno, a un mercato finito, contabile, esteriore, visibile, ed eccederebbe un'economia di retribuzione e di scambio (il ringraziamento) solo per capitalizzare un beneficio o un plusvalore infinito, celeste, incalcolabile, interiore e segreto. Una sorta di calcolo segreto punterebbe ancora sullo sguardo di Dio, che vede l'invisibile e vede nel mio cuore ciò che rinuncio a far vedere agli uomini. Dello spirito - lo spirito stesso. «Spirito del cristianesimo», per rifarsi al titolo del giovane Hegel che riconobbe nella "manifestazione" di questa religione rivelata, nel suo avvento, l'annuncio della sua propria verità, ovvero [à savoir] il sapere [le savoir] assoluto. Onnipotenza possibile, dinastia di un cristianesimo che non conosce più limiti e rode le sue frontiere, ottenendo la sua invincibilità al prezzo di sapersi vincere: potere di prevalere su di sé nel mercato segreto del segreto. «Genio del cristianesimo», come dice in seguito Nietzsche che forse, al momento di parodiare la letteratura di Chateaubriand, conserva ancora l'ingenuità di credere di sapere ciò che vuol dire "credere", "far credere", o "fare credito", in questa marca o merce dell'infinito. Il rapporto a sé del cristianesimo, la sua affermazione o la sua presentazione di sé, il suo esser-sé si costituisce nell'iperbole di questo mercato, nella visibilità del cuore invisibile. Dunque non ci potrebbe essere critica «esterna» del cristianesimo che non dispieghi una "possibilità" interna, che non sveli le "potenze" ancora intatte di un avvenire imprevedibile, di un evento o di un avvento "mondiale" del cristianesimo. Ogni critica esterna e ogni critica interna qui pertinente mancherebbe il bersaglio, semplicemente perché l'ha già incorporato. Ogni demistificazione del cristianesimo si piega e ripiega per giustificare un protocristianesimo a venire. Storia di uomini. Questa riserva si mantiene nella piega di un sacrificio senza sacrificio, nell'istante che salva o che - se si preferisce - resuscita il figlio: Isacco, Ismaele o Gesù, insomma dei fratelli. Ogni volta un figlio, il figlio, solo. Né Sara, né Agar, né Ismaele (9). Si dirà di questi tre, e di tutto ciò che essi rappresenteranno nell'avvenire,

che furono i primi sacrificati? Ogni volta "il" figlio perduto e salvato "dal" padre, solo "il" padre. Storia di uomini.

Nella piega di questo momento abramico o ibrahimico, ripiegato dal Vangelo tra le altre due «religioni del Libro», nel recesso [repli] di questo segreto senza fondo si annuncerebbe la "possibilità" di quella finzione soprannominata letteratura. La sua "possibilità" e non l'evento della sua "istituzione", la sua sede strutturale ma non ancora ciò che "la mette in Stato", conferendole uno statuto sotto questo nome - sequenza moderna o vecchia di appena qualche secolo. Contrariamente alle apparenze spesso addotte, saremmo tentati di considerare più «abramica» che greca l'origine identificabile di questa giovane istituzione, come quella di una figura moderna dello Stato democratico - e su questo torneremo nel prossimo capitolo. Per il momento fissiamone solo un tratto. Della strana e impossibile filiazione di cui la sospettiamo, in memoria di tanti padri e figli, in memoria di tanti e tanti uomini pronti (senza mai arrivarci, e forse senza mai crederci) a darsi la morte a morte [se donner la mort à mort], essa conserverebbe almeno questo tratto che definiremo seguendo Baudelaire: può sempre apparire come «letteratura omicida e suicida». Storia degli uomini e non delle donne. Storia dei «simili». Storia della fraternità, storia cristiana. «- O lettore ipocrita, - mio simile, - mio fratello!».

Al contempo evangelica ed eretica, l'iperbole letteraria di questa critica del cristianesimo è resa celebre da un breve pamphlet di Baudelaire, "La scuola pagana" (1852). Per le ragioni che abbiamo appena ricordato, e poiché è iperbolica, questa critica non saprebbe essere solo interna o esterna. In qualche pagina arrabbiata la verve e la collera progettano una poetica, una morale, una religione, una filosofia. Primi accusati gli scrittori che non sono nominati (senza dubbio Banville, che insieme ad altri, Leconte de Lisle, Gautier, celebrava la cultura e i modelli greci). Contro il culto della forma e il plasticismo di quelli che chiama neo-pagani, insieme idolatri, materialisti e formalisti, Baudelaire mette in guardia contro la prostituzione che si genuflette davanti

all'estetismo della rappresentazione, contro il materialismo dell'immagine, dell'apparenza e dell'idolatria, contro l'esteriorità letterale dell'apparire (altrove non mancherà di fare il contrario, secondo una paradossia regolata). Parlando dell'elemosina un po' alla maniera del Vangelo di "Matteo", giunge a raccontare una storia di moneta falsa, più semplice, più povera e meno perversa nella sua struttura rispetto a quella de "La moneta falsa" (10), ma abbastanza vicina per invocare un'analisi di tipo seriale. Ed egli «giustifica la soppressione dell'oggetto»:

«Impossibile fare un passo, pronunciare una parola, senza inciampare in un fatto pagano [...] E voi, sciagurati neo-pagani, voi che cosa fate, se non esattamente lo stesso? [...] Voi avete senza dubbio smarrito l'anima [...] Congedare la passione e la ragione, vuol dire uccidere la letteratura. Rinnegare gli sforzi della società precedente, cristiana e filosofica, vuol dire suicidarsi [...] Circondarsi esclusivamente delle seduzioni dell'arte fisica, vuol dire creare grandi opportunità di perdizione. A lungo, molto a lungo, voi non potrete vedere, amare e sentire che il bello, nient'altro che il bello. Prendo la parola in un senso ristretto. Il mondo non vi apparirà che sotto la sua forma materiale [...] Possano la religione e la filosofia venire un giorno come forzate dal grido di un disperato! Tale sarà sempre il destino degli insensati che vedono nella natura solo ritmi e forme. Anche la filosofia apparirà loro dapprima solo un gioco interessante [...] La sua anima [quella del bambino così corrotto], senza tregua irritata e insoddisfatta, se ne va per il mondo [...] come una prostituta, gridando: Plastica! plastica! la plastica, questa parola spaventosa mi dà la pelle d'oca, la plastica l'ha avvelenato, eppure egli non può vivere che di questo veleno [...] Io comprendo i furori degli iconoclasti e dei musulmani contro le immagini. Ammetto tutti i rimorsi di sant'Agostino sul piacere troppo grande che giustifica la soppressione dell'oggetto. La follia dell'arte è uguale all'abuso dello spirito. La creazione di queste due supremazie genera la stupidità, la durezza di cuore e una immensità di orgoglio e di egoismo. Mi ricordo di aver sentito dire da un artista

mattacchione che aveva avuto una moneta falsa: la conservo per un povero. Il miserabile ricavava un piacere infernale a derubare il povero e a godere nello stesso tempo dei benefici di una reputazione di uomo caritatevole. Ho inteso dire da un altro: perché dunque i poveri non mettono i guanti per mendicare? Farebbero fortuna. E da un altro: non fate la carità a quello; è drappeggiato male, i suoi cenci non gli stanno bene [...] Non è lontano il tempo in cui si comprenderà che qualsiasi letteratura che si rifiuti di procedere fraternamente tra la scienza e la filosofia è una letteratura omicida e suicida».

Questo discorso sembra d'un sol pezzo, è meno contorto de "La moneta falsa". Ma può ancora prestarsi a due letture. Il rilancio di spiritualismo evangelico rischia sempre di rovesciarsi. Sotto il compenso promesso nei cieli dal padre che vede nel segreto e saprà renderlo, "La scuola pagana" può sempre smascherare una specie di mercato sublime e segreto, che cerca di «guadagnare il paradiso economicamente», come dirà il narratore de "La moneta falsa". Dal momento in cui il dono, per quanto generoso, si lascia sfiorare dal calcolo, e quindi fa i conti con la conoscenza o la riconoscenza, si lascia prendere nella transazione: scambia, insomma dona, moneta falsa perché dona in cambio di un compenso. Anche se dona moneta «vera», l'alterazione del dono in calcolo distrugge all'istante, come dall'interno, il valore di ciò stesso che è donato: la moneta può conservare il suo valore, ma non è più donata in quanto tale. Legata al «compenso» (merces), è falsa perché mercenaria e mercantile. Anche se è vera. Da qui la doppia «soppressione dell'oggetto» che si può inferire spostando appena l'espressione di Baudelaire: non appena calcola (a partire dalla semplice intenzione di donare "come tale", a partire dal senso, dalla conoscenza e dalla riconoscenza su cui si conta) il dono sopprime l'oggetto (del dono). Lo nega in quanto tale. Per evitare a tutti i costi questa negazione o questa distruzione, bisognerebbe procedere a "un'altra" soppressione dell'oggetto: non conservare del dono che il donare, l'atto e l'intenzione del donare, e non il donato, che in fondo non conta. Bisognerebbe donare

senza saperlo, senza conoscenza e senza riconoscenza, senza "ringraziamento": senza niente, in ogni caso senza oggetto.

La critica o la polemica de "La scuola pagana" ha una virtù "demistificatrice". La parola non è più di moda, ma non si impone forse in questo caso? Si tratta di spiegare l'ipocrisia mistagogica di un segreto, di fare il processo di un mistero fabbricato, di un contratto che comporta una clausola segreta: ovvero che Dio, poiché vede nel segreto, saprà rendere infinitamente di più. E noi accettiamo tanto più facilmente il mistero nella misura in cui lui, Dio, resta testimone di ogni segreto.

Egli condivide e "sa". Dobbiamo "credere" che sa. Questo sapere "in un sol colpo" fonda e distrugge i concetti cristiani di responsabilità e di giustizia, e "allo stesso tempo" i loro «oggetti». La genealogia della responsabilità, che nella "Genealogia della morale" Nietzsche definisce «la lunga storia dell'origine della responsabilità (Verantwortlichkeit)», descrive anche le filiazioni della coscienza morale e religiosa: teatro della crudeltà e del sacrificio, dell'olocausto stesso (sono le parole di Nietzsche), della colpa come debito o obbligo ("Schuld", questo «concetto capitale», questo "Hauptbegriff" della morale), investimenti dell'economia, dei «rapporti contrattuali» tra creditori (Gläubiger) e debitori (Schuldner). Questi rapporti appaiono non appena ci sono dei soggetti di diritto in generale (Rechtssubjekte), e si riconducono a loro volta «alle forme fondamentali della compera, della vendita, dello scambio, del commercio» (11). Sacrificio, vendetta, crudeltà: ecco cosa si imprime nella genesi della responsabilità o della coscienza morale. «L'imperativo categorico» del «vecchio Kant» puzza di crudeltà (12). Ma la diagnosi di crudeltà riguarda al contempo l'economia, la speculazione, il traffico commerciale (acquisto e vendita) nell'istituzione della morale e della giustizia. E riguarda anche l'«oggettività» dell'oggetto: «ogni cosa ha il suo prezzo, tutto può essere comprato». Questo fu il canone morale della "giustizia", il più antico e il più ingenuo, al principio di ogni «bontà d'animo», di

ogni «equità», di ogni «buona volontà», di ogni «obiettività» sulla terra (13).

Infatti Nietzsche arriva al punto di tener conto, se così si può dire, del momento in cui questa giustizia comprende il non solvibile, il non saldabile, l'assoluto. Tiene conto di ciò stesso che deborda l'economia come scambio, e il commercio del ringraziamento. Ora, invece di accreditare tutto questo alla bontà pura, alla fede, al dono infinito, Nietzsche vi svela, insieme alla soppressione dell'oggetto, un'autodistruzione della giustizia nella grazia. E' il momento propriamente cristiano come autodistruzione della giustizia:

«La giustizia che ebbe il suo inizio con: 'tutto è suscettibile di saldo, tutto dev'essere saldato, è una giustizia che finisce con il chiudere gli occhi (durch die Finger zu sehen) e con il lasciar correre chi è insolvente - finisce, come ogni buona cosa sulla terra, "per sopprimere se stessa" (quello che è tradotto con 'sopprimere se stessa è letteralmente "sich selbst aufhebend" - e Nietzsche sottolinea: 'rilevandosi [en 'se relevant'] la giustizia cristiana si nega e si conserva in ciò che sembra eccederla; resta ciò che smette di essere, un'economia crudele, un commercio, un contratto di debito e di credito, di sacrificio e di vendetta). Questa autosoppressione della giustizia (diese Selbstaufhebung der Gerechtigkeit): è noto con quale bel nome essa venga chiamata - "grazia" (Gnade); essa resta, va da sé, il privilegio (Vorrecht) del più potente, meglio ancora, il suo 'al di là' del diritto (sein Jenseits des Rechts)» (14).

Nella sua "Selbstaufhebung", la giustizia resta un privilegio, la "Gerechtigkeit" un "Vorrecht" in quanto "Jenseits des Rechts". Questo ci obbliga a pensare che cos'è il "Selbst" di questa "Selbstaufhebung" nella costituzione del "Selbst" in generale, in questo nucleo segreto della responsabilità.

Interrogando un certo concetto di rimozione (Zurückschiebung) (15) che moralizza il meccanismo del debito (16) nel dovere morale e nella cattiva coscienza, nella coscienza come colpevolezza, si potrebbe poi seguire l'iperbolizzazione di

questa rimozione (magari accostandola di sfuggita a quanto Patochka dice della rimozione cristiana). Questa "hubris" sacrificale è ciò che Nietzsche chiama il «colpo di genio del cristianesimo». Il cristianesimo porta questa economia al suo eccesso nel sacrificio del Cristo per amore del debitore: la stessa economia del sacrificio, lo stesso sacrificio del sacrificio:

«...spaventoso e paradossale espediente che fece trovare all'umanità angosciata un sollievo temporaneo, quel sollievo che fu il colpo di genio del "cristianesimo" (jenem Geniestreich des "Christentums"): Dio stesso che si offre in sacrificio per pagare i debiti dell'uomo, Dio stesso che si ripaga su se stesso, Dio che da solo riesce a liberare l'uomo da ciò che per l'uomo stesso è divenuto irremissibile (unablosbar), il creditore (der Gläubiger) che si offre per il suo debitore (seinen Schuldner), per amore (chi lo crederebbe? - "sollte man's glauben?"), per amore del suo debitore!...»

Se ce n'è uno, il «colpo di genio» non accade che nell'istante di questa condivisione infinita del segreto. Se, come un segreto taumaturgico, come la tecnica di un potere o l'astuzia di un savoir-faire, lo si potesse attribuire a qualcuno o a qualcosa che si definisce «cristianesimo», vi si dovrebbe racchiudere un altro segreto: il rovesciamento e l'infinitizzazione che conferisce a Dio, all'Altro o al nome di Dio, la responsabilità di ciò che resta più segreto che mai, l'esperienza irriducibile della credenza, tra il credito e la fede, il "credere" sospeso tra il credito del creditore (Gläubiger) e la credenza (Glauben) del credente. Come "credere" a questa storia di "credenza" o di "creditore"? Ecco cosa "chiede" Nietzsche, "in fine", ciò che chiede o si lascia chiedere dall'altro, dallo spettro del suo discorso. E' forse una domanda retorica (17) ("rhetorical question", come si dice più agevolmente in inglese per designare una falsa domanda, una domanda finta)? Ma ciò che rende possibile una domanda retorica può a volte sconvolgerne l'ordine.

Come spesso accade, la chiamata della domanda e la richiesta che in essa risuona portano più lontano della risposta. La

domanda, la richiesta e la chiamata "devono" ben aver cominciato, dalla vigilia del loro risveglio, ad accreditarsi presso l'altro: lasciarsi credere. Nietzsche deve proprio credere di sapere cosa vuol dire credere, a meno che non intenda darlo a credere (18).

LA LETTERATURA AL SEGRETO (1).

Una filiazione impossibile

"«Dio», concedetemi l'espressione..."

"Perdono per non voler dire".

Immaginate che lasciassimo questo enunciato al suo destino. Accettate almeno che per un periodo lo abbandoni così, solo, sguarnito, senza fine, errante, ovvero erratico: «Perdono per non voler dire...». Questo enunciato è forse una frase? La frase di preghiera? Una richiesta di cui è ancora troppo presto o già troppo tardi per sapere se sia stata solamente interrotta, meritando o escludendo i punti di sospensione? «Perdono per non voler dire [...]».

A meno che questa frase improbabile io non l'abbia trovata un giorno, a meno che essa stessa non si trovi, sola, visibile e abbandonata, esposta a ogni passante, inscritta su un pannello, leggibile su un muro, anche su una pietra, sulla superficie di un foglio di carta o in serbo su un dischetto di computer. Ecco dunque il segreto di una frase: «Perdono per non voler dire...», dice. «Perdono per non voler dire...», adesso è una citazione. L'interprete allora ci si china sopra.

Un archeologo può anche chiedersi se questa frase sia completa: «Perdono per non voler dire...», ma che cosa di preciso? e a chi? Chi a chi?

Qui c'è del segreto, e noi sentiamo che la letteratura si sta impossessando di queste parole senza tuttavia appropriarsene per assoggettarle completamente [en faire sa chose].

Quell'ermeneuta ignora se questa richiesta ha significato qualcosa in un contesto reale. E' stata forse indirizzata un giorno da qualcuno a qualcuno, da un firmatario reale a un determinato destinatario?

1. LA PROVA DEL SEGRETO: PER L'UNO COME PER L'ALTRO.

Tra tutti quelli che, in numero infinito nella storia, hanno mantenuto un segreto assoluto, un segreto terribile, un segreto infinito, io penso ad Abramo, all'origine di tutte le religioni abramiche. Ma anche all'origine di questo fondo, senza il quale ciò che chiamiamo letteratura senza dubbio non sarebbe mai potuto sorgere come tale e sotto questo nome. Dunque il segreto di qualche affinità elettiva imparenterebbe così il segreto dell'Alleanza elettiva tra Dio e Abramo, e il segreto di ciò che chiamiamo letteratura, il segreto "della" letteratura e il segreto in letteratura?

Abramo, ma anche Dio, avrebbe potuto dire: «Perdono per non voler dire...». Penso ad Abramo che mantiene il segreto, non parlandone a Sara e neppure ad Isacco, in merito all'ordine datogli, "tête-à-tête", da Dio. Il senso di questo ordine resta segreto anche per lui. Tutto quello che si sa in proposito, è che si tratta di una prova. Che prova? Ne proporrò una lettura. La distinguerò, in questo caso, da un'interpretazione. Insieme attiva e passiva, questa lettura sarà presupposta da ogni interpretazione, dalle esegesi, dai commentari, dalle glosse, dalle decifrazioni che si accumulano da millenni in numero infinito; perciò non sarà più una semplice interpretazione tra le altre. Sotto la forma insieme fittizia e non fittizia che le darò, essa apparterrà all'elemento di una ben strana specie di evidenza o di certezza. Avrò la chiarezza e la distinzione di un'esperienza segreta in merito al segreto. Quale segreto? Ebbene questo: unilateralmente assegnata da Dio, la prova imposta sul monte Moria consisterebbe appunto nel

provare se Abramo è capace di mantenere un segreto: « di non voler dire...», insomma. Fino all'iperbole: laddove il non voler dire è così radicale che quasi si confonde con un «non poter voler dire». Che cosa vorrebbe dire tutto questo?

Dunque si tratta indubitabilmente di una "prova", e su questa parola tutti i traduttori sono d'accordo:

«Dopo queste cose, Dio "mise alla prova" Abramo e gli disse: 'Abramo, Abramo!'. Rispose: 'Eccomi!'».

(La richiesta di segreto comincerebbe in questo momento: pronuncio il tuo nome, tu ti senti chiamato da me, dici «Eccomi» e con questa risposta ti impegni a non parlare a nessun altro di noi, di questa parola scambiata, di questa parola data, a rispondere unicamente a me solo, a rispondere davanti a me solo, a me solamente, "tête-à-tête", senza terzi; hai già giurato, ti sei già impegnato a mantenere tra noi il segreto della nostra alleanza, di questa chiamata e di questa co- responsabilità. Il primo spergiuro consisterebbe nel tradire questo segreto. Ma aspettiamo ancora per vedere come questa prova del segreto passi per il sacrificio di ciò che è la cosa più cara, il più grande amore del mondo, l'unico dell'amore stesso, l'unico contro l'unico, l'unico per l'unico. Poiché il segreto del segreto di cui parleremo non consiste nel nascondere "qualcosa", nel non rivelarne la verità, bensì nel rispettare la singolarità assoluta, la separazione infinita di ciò che mi lega o mi espone all'unico, all'uno come all'altro, "all'Uno come all'Altro"):

«'Prendi dunque tuo figlio, il tuo unico figlio, colui che ami, Isacco, vai nel paese di Moria e là offrilo in olocausto su una delle montagne che ti dirò'. Abramo si alzò di buon mattino, cinghiò il suo asino, prese con sé i suoi due servi, così come suo figlio Isacco, spaccò la legna dell'olocausto, si alzò e se ne andò verso il luogo che Dio gli aveva detto» (1).

Altra traduzione: «E dopo queste parole: 'i'Elohim "mette alla prova" Abramo. / Gli dice: Abramo! Dice: Eccomi. / Dice: Prendi dunque tuo figlio, il tuo unico figlio, colui che ami, Is'hac, / va per te in terra di Moryah, là, montalo in monta / su uno dei monti che ti dirò'. / Abramo si alza presto la mattina e mette le briglie al suo

asino. / Prende con sé i suoi due adolescenti e suo figlio Is'hac. / Taglia la legna per la monta. Si alza e va verso il luogo che gli dice l'Elohim» (2). Kierkegaard fu inesauribile riguardo al silenzio di Abramo. L'insistenza di "Timore e tremore" risponde a una strategia che meriterebbe di per se stessa un lungo e minuzioso studio. Segnatamente quanto alle possenti invenzioni concettuali e lessicali del «poetico» e del «filosofico», dell'«estetico», dell'«etico», del «teleologico» e del «religioso». Attorno a questo silenzio si concertano in particolare quelli che chiamerei dei "movimenti", in senso musicale. Quattro movimenti lirici della narrazione fittizia, altrettante invocazioni a regine, aprono in effetti il libro. Queste favole appartengono a ciò che senza dubbio si ha diritto di chiamare letteratura. Narrano o interpretano a loro modo il racconto biblico. Sottolineiamo le parole che scandiscono l'altisonante eco di questi silenzi: «Camminarono tre giorni "in silenzio"; alla mattina del quarto giorno Abramo "non disse parola" [... / Ma Abramo si diceva: 'Eppure non posso nascondere a Isacco dove lo conduce questo cammino». Ma non gli dice nulla, benché alla fine di questo "primo movimento" si senta Abramo che non si sente parlare se non a se stesso o a Dio, in se stesso a Dio: «Ma Abramo "si diceva a bassa voce": 'Dio del cielo, io ti rendo grazie; è meglio ch'egli mi creda un mostro piuttosto che perda la fede in te» (3). "Secondo movimento": «Camminarono "in silenzio" [...] preparò l'olocausto in silenzio e legò Isacco. "In silenzio" estrasse il coltello». Nel "quarto movimento" il segreto del silenzio è certamente condiviso da Isacco, ma nessuno dei due ha rotto il segreto di ciò che è accaduto; e d'altra parte sono ben decisi a non parlarne affatto: «"Di ciò non si è mai parlato". Isacco "non disse mai nulla" a nessuno di quel che aveva veduto e Abramo non sospettò che qualcuno avesse veduto» (4). Lo stesso segreto, lo stesso silenzio separa dunque Abramo e Isacco. Infatti ciò che Abramo non ha visto, precisa la favola, è che Isacco l'ha visto mentre estraeva il suo coltello, il viso contratto dalla disperazione. Abramo non sa di essere stato visto. Vede senza vedersi visto. A questo riguardo è nel non-sapere. Non sa che suo

figlio sarà stato suo testimone, ma un testimone ormai tenuto allo stesso segreto, un segreto che lo lega a Dio.

E' dunque fortuito che sia in uno di questi movimenti, in una di queste quattro orchestrazioni silenziose del segreto, che Kierkegaard immagina una grande tragedia del perdono? Come accordare insieme questi temi del silenzio, del segreto e del perdono? Nel terzo movimento, dopo un enigmatico paragrafo che vede passare furtivamente le figure di Agar e di Ismaele nella pensosa fantasticheria di Abramo, quest'ultimo implora Dio. Gettandosi a terra, chiede perdono a Dio: non per avergli disobbedito, ma anzi per avergli obbedito. E per avergli obbedito nel momento in cui gli dava un ordine impossibile, doppiamente impossibile: impossibile allo stesso tempo perché gli richiedeva quanto c'è di peggio e perché Dio, secondo un movimento sul quale dovremo tornare noi stessi, tornerà sul suo ordine, lo interromperà e lo ritratterà in un certo modo - come se fosse stato preso da rammarico, da rimorso o da pentimento. Poiché il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, a differenza del Dio dei filosofi e dell'onto-teologia, è un Dio che si ritrae. Ma non bisogna affrettarsi a dare dei nomi più tardivi al ritiro [re-trait] di questa ritrattazione di fronte al pentimento, al rammarico, al rimorso. Secondo questo terzo movimento all'inizio di Timore e tremore, Abramo chiede dunque perdono per essere stato disposto al peggiore sacrificio al fine di compiere il suo dovere verso Dio. Chiede perdono a Dio per aver accettato di fare quello che Dio stesso gli aveva ordinato. Gli dice insomma: perdono, mio Dio, per averti ascoltato. C'è qui un paradosso che non dovremmo smettere di meditare, e che rivela in particolare una doppia legge segreta, una doppia costrizione inerente alla vocazione del perdono. Essa non si mostra mai come tale, ma si lascia sempre intendere: non ti chiedo perdono per averti tradito/a, ferito/a, per averti fatto del male, per averti mentito, per aver spergiurato, non ti chiedo perdono per una malefatta, al contrario ti chiedo perdono per averti ascoltato/a troppo fedelmente, per troppa fedeltà alla fede giurata, e per averti amato/a, per averti preferito/a, per averti

eletto/a o per essermi lasciato/a eleggere da te, per averti risposto, per averti detto «eccomi» - e dunque per averti sacrificato l'altro, il mio altro altro, il mio altro altro in quanto altra preferenza assoluta, il mio, i miei, il meglio di ciò che è mio, il migliore dei miei, qui Isacco. Isacco non rappresenta solo colui che Abramo ama di più tra i suoi, è anche la promessa stessa, il figlio della promessa (5). E' questa promessa stessa che è stato necessario sacrificare, ed ecco perché egli chiede ancora perdono a Dio, perdono per ciò che c'è di peggio: aver accettato di mettere fine all'avvenire, e dunque a tutto ciò che dà respiro alla fede, alla fede giurata, alla fedeltà di ogni alleanza. Come se Abramo, parlando tra sé e sé, dicesse a Dio: perdono per aver preferito il segreto che mi lega a te piuttosto che il segreto che mi lega all'altro altro, a ogni altro poiché un amore segreto mi lega all'uno come all'altro, come al mio.

Questa legge reinscrive l'imperdonabile, e la colpa stessa, nel cuore del perdono richiesto o accordato, come se bisognasse sempre farsi perdonare il perdono stesso da entrambi i lati in cui si rivolge. E come se lo spergiuro fosse sempre più antico e più resistente di ciò che bisogna farsi perdonare come una colpa, come tale o talaltro spergiuro, ma che già -facendone il ventriloquio - presta la sua voce e dà il suo movimento alla fedeltà della fede giurata. Lungi dal mettere fine alla colpa, dal dissolverla o dall'assolverla, il perdono non può che prolungarla e, donandole la sopravvivenza di un'interminabile agonia, immettervi questa contraddizione di sé, questa invivibile contestazione di se stessa, e dell'ipseità del 'sé' stesso [du soi lui-même].

Ecco allora questo terzo movimento: «Era una sera silenziosa. Abramo cavalcò ancora, solo, verso il monte Moria. Piegò a terra il suo volto, chiedendo perdono a Dio per il suo peccato [altrimenti detto, Abramo non chiede perdono a Isacco ma a Dio; un po' come l'Episcopato francese non chiede perdono agli Ebrei ma a Dio, e intanto prende la comunità ebraica a testimone, secondo i propri termini, del perdono chiesto a Dio. Qui Abramo non prende neppure Isacco a testimone del perdono che lui, Abramo, chiede a

Dio per aver voluto mettere a morte Isacco], perdono d'aver voluto sacrificare Isacco, perdono d'aver dimenticato il suo dovere di padre verso suo figlio. Più di una volta riprese il suo solitario cammino, ma non trovò più la pace. Non poteva comprendere che era stato un peccato aver voluto sacrificare a Dio il suo più caro bene, per il quale egli medesimo avrebbe dato più di una volta la propria vita. E se pur era un peccato, se pur non aveva amato Isacco fino a tal punto, allora non poteva comprendere che quel peccato gli potesse esser stato perdonato. Ci può essere infatti un peccato più terribile?». In questa finzione di tipo letterario, Abramo stesso giudica imperdonabile il suo peccato. Ed è per questo che chiede perdono. Non si chiede mai perdono se non per l'imperdonabile. Non si ha mai da perdonare ciò che è perdonabile, ecco l'aporia del perdono impossibile su cui meditiamo. Mentre egli stesso giudica imperdonabile il suo peccato - condizione indispensabile per chiedere perdono - Abramo non sa se Dio lo ha perdonato o lo avrà perdonato. In ogni modo, perdonato o meno, il suo peccato sarà rimasto ciò che era, cioè imperdonabile. E' per questo che in fondo la risposta di Dio non importa quanto si potrebbe credere: non intacca nella sua essenza la coscienza infinitamente colpevole o il pentimento abissale di Abramo.

Anche se Dio gli accorda presentemente il suo perdono, anche se si supponesse ancora - al condizionale passato - che glielo avrebbe accordato, o - al futuro anteriore - che glielo avrà accordato fermando il suo braccio, inviandogli un angelo e permettendogli la sostituzione con l'ariete, tutto questo non cambia nulla dell'essenza imperdonabile del peccato. Abramo stesso lo percepisce nel segreto assolutamente inaccessibile della sua interiorità. Qualunque cosa accada del perdono, Abramo resta al segreto/segregato, e ugualmente Dio, che in questo movimento non appare e non dice nulla (6).

Terrò conto di questo approccio kierkegaardiano, ma la mia lettura non ne dipenderà in via essenziale. Ciò che sembra dover essere ricordato qui, è unicamente una sorta di assioma assoluto.

Quale? La risoluta insistenza di Johannes de Silentio sul silenzio di Abramo risponde alla logica, alla finalità e alla scrittura assai originali di "Timore e tremore", "Lirica dialettica". Beninteso faccio già allusione, per delle ragioni che verranno precisate più avanti, all'immensa scena del fidanzamento con regine e del rapporto con il padre. Come per "La Ripetizione" di Constantin Constantius, pubblicata lo stesso anno sotto un altro pseudonimo, si tratta ogni volta di una sorta di "Lettera al Padre" "avant la lettre" - prima di quella di Kafka - firmata da un figlio che pubblica sotto pseudonimo. La mia insistenza sul segreto corrisponde a un'altra decisione di lettura che tenterò di giustificare. Ciò nondimeno, prima di tutte queste decisioni, rimane un "factum" incontestabile che fonda l'assioma assoluto. Nessuno oserebbe negarlo: il brevissimo racconto di quello che si chiama «il sacrificio di Isacco» o «Is'hac in vincoli» (Chouraqi) non lascia alcun dubbio su questo fatto: Abramo mantiene il silenzio, almeno rispetto alla verità di ciò che si appresta a fare. Per quanto ne sa ma anche per quanto non ne sa e in fin dei conti non ne saprà mai. Della strana chiamata e dello strano ordine di Dio, "Abramo non dice nulla a nessuno". Né a Sara, né ai suoi, né agli uomini in generale. Non rivela il suo segreto, non lo divulga in nessuno spazio familiare o pubblico, etico o politico. Non lo espone a nulla di quanto Kierkegaard chiama generalità. Tenuto al segreto/segregato, tenuto nel segreto, trattenuto dal segreto che mantiene attraverso tutta questa esperienza del perdono chiesto per l'imperdonabile rimasto imperdonabile, Abramo si prende la responsabilità di una decisione. Ma di una decisione passiva che consiste nell'obbedire, e in un'obbedienza che è ciò stesso che deve farsi perdonare - e in primo luogo, se si segue Kierkegaard, proprio da colui al quale avrà obbedito. Decisione responsabile di un segreto doppio e doppiamente assegnato. Primo segreto: non deve svelare che Dio l'ha chiamato e gli ha chiesto il sommo sacrificio nel "tête-à-tête" di un'alleanza assoluta. Questo segreto, lo conosce e lo condivide. Secondo segreto, ma archi-segredo: la ragione o il senso della richiesta sacrificale. A questo riguardo, Abramo è tenuto al segreto

semplicemente perché questo segreto resta segreto per lui. Dunque è tenuto al segreto non perché condivide, bensì perché non condivide il segreto di Dio. Benché in realtà egli sia, al pari di noi, passivamente tenuto a questo segreto che ignora, tuttavia si prende anche la responsabilità passiva e attiva, decisoria, di non fare domande a Dio, di non compiangersi come Giobbe per quanto di peggio sembra minacciarlo alla richiesta di Dio. Pertanto questa richiesta, questa "prova", è per lo meno (ecco cosa non può essere una semplice ipotesi interpretativa da parte mia) una prova che consiste nel vedere fino a che punto Abramo è capace di mantenere un segreto, nel momento del più terribile sacrificio, alla punta estrema della prova del segreto richiesto: la morte data, di suo pugno, a colui che ama di più al mondo, alla promessa stessa, al suo amore dell'avvenire e all'avvenire del suo amore.

2. IL PADRE, IL FIGLIO E LA LETTERATURA

Per il momento lasciamo stare Abramo. Ritorniamo a questa preghiera enigmatica, «Perdono per non voler dire...», in cui un giorno, come per sorte, un lettore potrebbe imbattersi.

Il lettore si cerca. Si cerca cercando di decifrare una frase che, frammentaria o no (entrambe le ipotesi sono ugualmente verisimili), potrebbe anche rivolgersi a lui. Infatti questa quasi-frase egli stesso avrebbe potuto rivolgerla a se stesso nel punto in cui ne va della sua perplessità sospesa. Comunque la quasi-frase si rivolge anche a lui, anche a lui dal momento che, fino a un certo punto, egli la può leggere o comprendere. Non può escludere che questa quasi-frase, questo spettro di frase che egli ripete e che adesso può citare all'infinito, «Perdono per non voler dire...», sia una finta, una finzione, ovvero letteratura. Questa frase opera visibilmente una referenza. E' una referenza. Un lettore francofono ne comprende le parole e l'ordine sintattico. Il movimento della referenza è irrecusabile o irriducibile, ma nulla permette di fissare l'origine e la fine di questa preghiera in vista di una determinazione piena e sicura. Non ci viene detto nulla dell'identità del firmatario, del destinatario e del referente. L'assenza di contesto pienamente determinante predispone questa frase al segreto e insieme, congiuntamente secondo la congiunzione che ci importa qui, al suo divenir- letteraria: può divenire un oggetto "letterario" ogni testo affidato allo spazio pubblico, relativamente leggibile o intelligibile, ma di cui il contenuto, il senso, il referente, il firmatario e il destinatario non siano delle realtà pienamente determinabili, delle realtà insieme

"non fittizie" o "pure da ogni finzione", delle realtà consegnate come tali da un'intuizione a qualche giudizio determinante.

Allora il lettore sente venire la letteratura per la via segreta di questo segreto, un segreto insieme mantenuto ed esposto, gelosamente sigillato e aperto come una lettera rubata. Egli presenta la letteratura. Non può escludere l'eventualità della sua paralisi ipnotizzata davanti a queste parole: forse non potrà mai rispondere alla domanda, e neppure rispondere di questo groviglio di domande: chi dice che cosa a chi esattamente? chi è che sembra chiedere perdono per non...? per non voler dire, ma che cosa? che cosa vuol dire? E perché questo «perdono» esattamente? Dunque l'inquirente si vede già in una situazione che non sarà più quella di un interprete, di un archeologo, di un ermeneuta, insomma di un semplice lettore con tutti gli statuti che gli si possono riconoscere: esegeta di testi sacri, detective, archivista, meccanico di macchina per il trattamento dei testi, eccetera. "Forse" diviene già, oltre a tutto questo, una sorta di critico letterario, ovvero di teorico della letteratura, in ogni caso un lettore in preda alla letteratura, vulnerabile alla domanda che tormenta ogni corpo e ogni corporazione letteraria. Non solo «che cos'è la letteratura?», «quale è la funzione della letteratura?», ma anche «quale rapporto ci può essere tra la letteratura e il senso? tra la letteratura e l'indecidibilità del segreto?».

Tutto è affidato all'avvenire di un «forse» [peut-être]. Infatti questa piccola frase sembra diventare letteraria perché detiene più di un segreto, e di un segreto che potrebbe "forse, forse, non esserne uno" [peut-être, peut-être, n'en être pas un], e non avere nulla di questo essere nascosto di cui parlava ancora "Timore e tremore": il segreto di ciò che essa significa in generale, e di cui non si sa nulla, e il segreto che essa sembra confessare senza svelarlo, nel momento in cui dice «Perdono per non voler dire...»: perdono per il mantenimento del segreto, e il segreto di un segreto, il segreto di un enigmatico «non voler dire», di un non-voledire-questo-o-quest'altro-segreto, di un non-voledire-ciò-che-voglio-dire - o di non voler dire del tutto, punto. Doppio

segreto, insieme pubblico e privato, manifesto nel ritrarsi, tanto fenomenico quanto notturno. Segreto "della" letteratura, letteratura "e" segreto ai quali sembra allora aggiungersi, in modo ancora poco intelligibile ma senza dubbio non fortuito, una scena di perdono. «Perdono per non voler dire». Ma perché «perdono»? Perché si dovrebbe chiedere perdono per «non voler dire»?

Il lettore favoloso, il lettore di questa favola di cui mi faccio portavoce, si chiede se legge bene quello che legge. Cerca un senso a questo frammento che forse non è neppure un frammento o un aforisma. Forse è una frase intera che non intende neppure essere sentenziosa. Questa frase, «Perdono per non voler dire», semplicemente sta in aria [se tient en l'air]. Anche se è inscritta nella durezza di una pietra, fissata bianco su nero sulla lavagna o consegnata nero su bianco alla superficie immobile di un foglio di carta, presa sullo schermo luminoso (ma d'aspetto più aereo o liquido) di un computer che ronza leggermente, questa frase resta «in aria». Ed è restando in aria che essa mantiene il suo segreto, il segreto di un segreto che forse non è neanche tale e che, per questo fatto, annuncia la letteratura. La letteratura? Per lo meno ciò che da alcuni secoli chiamiamo letteratura, ciò che si chiama letteratura in Europa, ma in una tradizione che non può non essere erede della Bibbia, poiché vi attinge il suo senso del perdono ma al contempo le chiede perdono del tradimento. Ecco perché inscrivo qui la questione del segreto come segreto della letteratura sotto il segno apparentemente improbabile di un'origine abramica. Come se l'essenza della letteratura, "stricto sensu", nel senso che questa parola d'Occidente conserva in Occidente, non fosse di ascendenza essenzialmente greca bensì abramica. Come se essa visse della memoria di questo perdono impossibile, la cui impossibilità non è la stessa dalle due parti della frontiera immaginata tra la cultura abramica e la cultura greca. Dalle due parti non si conosce il perdono, o se così posso dire, lo si conosce come l'"impossibile", ma - è questa almeno la mia ipotesi - l'esperienza di questa impossibilità vi si annuncia come differente. Intraducibilmente differente, senza dubbio, ma è

la traduzione di questa differenza che forse tenteremo qui, più avanti.

Il segreto - forse senza segreto - di questa frase che resta in aria, prima o dopo una caduta, secondo il tempo di questa caduta possibile, sarebbe una specie di meteorite.

Questa frase appare tanto fenomenica quanto un meteorite o una meteorite (questa parola a due sessi). Questa frase pare essere fenomenica, perché innanzitutto essa appare. Appare, è chiaro, è l'ipotesi stessa o la certezza del principio. Si manifesta, appare ma «in aria», venuta da non si sa dove, in modo apparentemente contingente. Meteorite contingente al momento di toccare il suolo (poiché una contingenza dice anche, secondo l'etimologia, il toccare, il tatto o il contatto) ma senza dare garanzie di lettura pertinente (poiché la pertinenza dice anche, secondo l'etimologia, il toccare, il tatto o il contatto). Restando in aria, appartiene all'aria, all'essere-in-aria. Abita [elle a sa demeure] nell'atmosfera che respiriamo, rimane [demeure] sospesa in aria anche quando tocca. Proprio là dove tocca. Ecco perché la chiamo "meteorica". Si tiene ancora sospesa, forse al di sopra di una testa, per esempio quella di Isacco nel momento in cui Abramo alza il coltello su di lui, quando non sa più cosa sta per accadere, perché Dio gli ha chiesto in segreto ciò che gli ha chiesto, e perché forse lo lascerà fare o invece gli impedirà di fare ciò che gli ha chiesto di fare senza dargli la minima ragione: segreto assoluto, segreto da tenere in eredità [en partage] in merito a un segreto che non si condivide [quon ne partage pas]. Asimmetria assoluta. Altro esempio, molto vicino a noi. Ma è un altro esempio? Penso a quel momento eccezionale alla fine della "Lettera al padre" di Kafka. Questa lettera non sta né nella letteratura né fuori della letteratura. "Forse" prende qualcosa [tient de] dalla letteratura, ma non è compresa [ne se contient] nella letteratura. Nelle ultime pagine di questa lettera Kafka indirizza fittiziamente a se stesso, più fittiziamente che mai, la lettera che egli pensa che suo padre avrebbe "voluto", avrebbe "dovuto, in ogni caso avrebbe potuto" mandargli in risposta. «Potresti rispondere», «avresti potuto

rispondere» (Du könntest... antworten), dice il figlio, e la cosa suona anche come una lamentela o una controquerela: tu non mi parli, in effetti non mi hai mai risposto e non lo farai mai, potresti rispondere, avresti potuto rispondere, avresti dovuto rispondere. Sei rimasto segreto, un segreto per me.

Questa lettera fittizia del padre, inclusa in quella semi-fittizia del figlio, moltiplica le lamentele. Il padre (fittizio) rimprovera a suo figlio (che dunque "se" lo rimprovera da solo) non solamente il suo parassitismo, ma "al contempo" di accusare lui, il padre, "e" di perdonarlo, "e" così facendo di scagionarlo. Questo padre spettrale Franz Kafka non lo vede - scrivendogli, scrivendosi con la penna fittizia di suo padre - più di quanto Isacco non veda venire e non comprenda Abramo, che a sua volta non vede Dio, non vedendo né venire Dio né dove Dio vuole arrivare nel momento di tutte queste parole.

Cosa dice questo padre spettrale a Franz Kafka, a questo figlio che lo fa parlare così, in ventriloquio, alla fine della sua "Lettera al padre", prestandogli la sua voce o dandogli la parola ma anche dettando gli la sua parola, facendogli scrivere una lettera al figlio in risposta alla sua, in una sorta di finzione nella finzione? (Teatro nel teatro, «the play's the thing»). Leggiamo così, in questa scena del segreto, del perdono e della letteratura, la filiazione delle filiazioni impossibili: quella di Isacco che suo padre era pronto a sacrificare, quella di Amleto - che rifiuta il nome di figlio propostogli dal re, suo patrigno, sposo di sua madre, suo "father in law", suo padre secondo la legge («A little more than kin, and less than kind», risponde a parte quando il re lo chiama «my son»; atto 1, scena 2), quella di Kierkegaard che penò tanto per il nome e la paternità di suo padre, infine quella di Kafka, di cui la letteratura non fa che istruire - da un genitivo all'altro - il processo "di" suo padre. La letteratura comincerebbe là dove non si sa più chi scrive e chi firma il racconto della chiamata, e dell'«Eccomi!», tra il Padre e il Figlio assoluti).

Cosa dice dunque il Padre attraverso la penna del Figlio che resta maestro delle virgolette? Selezioniamo le sue

argomentazioni in una requisitoria di cui il motivo dominante resta l'impossibilità del matrimonio, per Kafka, in ragione di una identificazione speculare con il padre, di una proiezione identificante insieme inevitabile e impossibile. Come nella famiglia di Abramo, come in Amleto, come in ciò che lega "La Ripetizione" a "Timore e tremore" sull'orlo del matrimonio impossibile con regine, la questione di fondo è quella del matrimonio, più precisamente il segreto del «prender moglie». Sposarmi significa fare ed essere come te, essere forte, rispettabile, normale, eccetera. Ora, è mio dovere ma allo stesso tempo mi è proibito, devo e dunque non posso; ecco la follia del matrimonio, della normalità etica, come avrebbe detto Kierkegaard (1):

«... il matrimonio sarebbe la massima e più onorevole indipendenza, ma è nello stesso tempo strettissimamente collegato con te. Volverne venir fuori così ha quindi qualcosa di folle e ogni tentativo è punito con la pazzia (Hier hinauskommen zu wollen, hat deshalb etwas von Wahnsinn, and jeder Versuch wird fast damit gestraft) [...] Devo dire tuttavia che un figlio così taciturno, cupo, arido, sciupato (decaduto, "verfallener Sohn") mi riuscirebbe insopportabile; se non vi fosse altro rimedio fuggirei, emigrerei, come minacciasti di fare tu quando io parlai di matrimonio [siamo già, sempre, nel rivolgersi speculare che presto diventerà speculare dal punto di vista del padre, stavolta, al quale Franz fingerà di dare la parola], e anche questo può aver influito sulla mia incapacità di sposarmi (bei meiner Heiratsunfähigkeit). [...] Il più grave impedimento alle nozze è però il convincimento, non più sradicabile, che per mantenere e guidare una famiglia è necessario possedere tutto ciò che ho riconosciuto in te, l'insieme, buono e cattivo [...] Come ci si può sposare, allora, senza impazzire! (Und jetzt beirate, ohne wahnsinnig zu werden!).

Considerando la motivazione che ho dato alla paura che ho di te, potresti rispondere (Du könntest...antworten): "[...] Innanzitutto anche tu rifiuti ogni colpa e ogni responsabilità (Zuerst lehnt auch Du jede Schuld and Verantwortung von dir ab), e in questo i nostri procedimenti sono uguali [dunque Kafka

fa dire al padre che agiscono entrambi allo specchio e fanno la stessa cosa]. Ma mentre io, con la sincerità che è nei miei propositi, ascrivo a te tutta la colpa, tu vuoi nello stesso apparire 'superintelligente e 'superaffettuoso (übergescheit and iiberzdrtlich), e assolvere anche me da ogni colpa (mich von jeder Schuld freisprechen). Naturalmente quest'ultima assoluzione ti riesce soltanto in apparenza (a ogni modo è tutto quello che vuoi) e fra le righe, nonostante tutti i discorsi [i tuoi modi di parlare, le tue costruzioni, la tua retorica, 'Redesarten'] di saggezza, natura, contrasto, debolezza, risulta che l'assalitore sono stato io mentre tutto ciò che tu hai fatto era soltanto legittima difesa. Con la tua insincerità (Unaufrichtigkeit) avresti dunque ottenuto abbastanza, poiché hai dimostrato tre cose (Du bast dreierlei bewiesen): primo, che sei innocente, secondo che io sono colpevole, e terzo che, per pura generosità, tu sei pronto non soltanto a perdonarmi (bereit bist, nicht nur mir zu verzeihen) ma anche, ciò che è di più e di meno, a dimostrare e persino a voler credere che io, pur contro la verità, sono a mia volta innocente» (2).

Straordinaria speculazione. Specularità senza fondo. Il figlio si parla. Si parla in nome del padre. Fa dire al padre, prendendo il suo posto e la sua voce, prestandogli e dandogli al contempo la parola: tu mi prendi per l'aggressore ma io sono innocente, ti attribuisce la sovranità perdonandomi, dunque chiedendoti perdono al mio posto, poi accordandomi il perdono, e così facendo ti riesce il colpo doppio, il colpo triplo, di accusarmi, di perdonarmi e di scagionarmi, finendo per farmi credere innocente proprio mentre hai fatto di tutto per accusarmi, pretendendo in sovrappiù la "mia" innocenza, dunque la tua poiché tu ti identifichi con me. Ma ecco quello che il padre richiama alla memoria, in verità la legge del padre che parla attraverso la bocca del figlio che parla attraverso la bocca del padre: se non si può perdonare senza identificazione con il colpevole, non si può neppure perdonare "e" scagionare insieme. Perdonare significa consacrare il male che si assolve come male indimenticabile e

imperdonabile. In ragione della stessa identificazione speculare, non si può dunque scagionare perdonando. Non si perdona un innocente. Se perdonando si scagiona, si è anche colpevoli di perdonare. Il perdono accordato è tanto colpevole quanto il perdono richiesto: ammette la colpa. Perciò non si può perdonare senza essere colpevoli, e dunque senza dover chiedere perdono di perdonare. «Perdonami di perdonarti», ecco una frase che è impossibile ridurre al silenzio in ogni perdono, innanzitutto perché essa si attribuisce colpevolmente una sovranità. Ma non sembra possibile far tacere la frase inversa: «Perdonami di chiederti perdono, cioè in primo luogo di farti portare - per l'identificazione richiesta - la mia colpa, e il peso della colpa di dovermi perdonare». Una delle cause di questa aporia del perdono è che non si può perdonare, chiedere o accordare il perdono, senza identificazione speculare, senza parlare al posto dell'altro e con la voce dell'altro. Perdonare in questa identificazione speculare non è perdonare, perché non è perdonare all'altro "in quanto tale" un male "in quanto tale".

Non commenteremo la fine di questa lettera al figlio, momento fittizio dell'altrettanto fittizia "Lettera al Padre". Ma essa reca forse nel suo fondo l'essenziale di questo passaggio segreto dal segreto alla letteratura come aporia del perdono. L'accusa che il padre fittizio non ritirerà mai, la querela che non rende mai simmetrica né speculare (con la voce fittizia del figlio, secondo questa "legal fiction" che è la letteratura - al pari della paternità secondo Joyce), è l'accusa di parassitismo. Parassitismo, ecco tutto ciò cui suo figlio ha votato la sua vita, tutto ciò cui egli confessa di aver imperdonabilmente votato la sua vita. Ha commesso la colpa di scrivere anziché lavorare; si è accontentato di scrivere anziché sposarsi normalmente. Qui tutto, in nome del padre, in nome del padre e del figlio che si parla in nome del padre, in nome del figlio che si denuncia in nome del padre, senza spirito santo (a meno che la Letteratura non faccia qui la parte della Trinità), tutto accusa il parassitismo e si accusa di parassitismo. Il figlio è un parassita - come la letteratura. Infatti è la letteratura l'accusata alla

quale si chiede di chiedere perdono. La letteratura è accusata di parassitismo, è pregata di chiedere perdono confessando questo parassitismo, pentendosi di questo peccato di parassitismo. Questo è vero anche della lettera fittizia nella lettera fittizia. Quest'ultima si vede citata in giudizio dalla voce del padre così come se la trova prestata, presa in prestito o parassitata, scritta dal figlio. «Se non vado errato, dice il figlio-padre, il padre con la voce del figlio o il figlio con la voce del padre, tu utilizzi anche questa lettera come tale per fare il parassita nei miei confronti (Wenn ich nicht sehr irre, schmarotzest Du an mir auch noch mit diesem Brief als solchem)» (3).

La requisitoria del padre (che parla al figlio con la voce del figlio che si parla con la voce del padre) aveva lungamente sviluppato in precedenza questa argomentazione del parassitismo o del vampirismo. Distinguendo tra il conflitto cavalleresco e il conflitto del parassita (den Kampf des Ungeziefers) che succhia il sangue altrui, la voce del padre si leva contro un figlio che non solo è «incapace di vivere (Lebensuntüchtig)», ma anche indifferente a questa incapacità, insensibile a questa dipendenza eteronomica, poco preoccupato dell'autonomia perché ne fa portare la responsabilità (Verantwortung) al padre. Sii dunque autonomo! sembra ordinargli il padre inflessibile. Esempio: il matrimonio impossibile di cui è questione nella lettera: il figlio non vuole sposarsi, ma accusa il padre di proibirgli il matrimonio, «a causa della 'vergogna (Schande) che ricadrebbe sul mio nome», dice il padre sotto la penna del figlio. E' dunque in nome del nome del padre, un nome paralizzato, parassitato, vampirizzato dalla quasi-letteratura del figlio, che si scrive così questa incredibile scena: come scena impossibile del perdono impossibile. Del matrimonio impossibile. Ma il segreto di questa lettera, come abbiamo suggerito a proposito di "Todtnauberg" di Celan, è che l'impossibile, l'alleanza o il matrimonio impossibili, forse hanno luogo come questa lettera stessa, nella follia poetica di questo evento che si chiama "Lettera al Padre". La letteratura sarà stata meteorica. Come il segreto. Si chiama meteora un "fenomeno", ciò

stesso che appare nella luminosità o il "phainesthai" di una luce, che si produce nell'atmosfera. Come una sorta di arcobaleno. (Non ho mai creduto troppo a quanto si pensa che l'arcobaleno voglia dire, ma non sono potuto restare insensibile, meno di tre giorni fa, all'arcobaleno che si è formato sopra all'aeroporto di Tel Aviv mentre tornavo dalla Palestina prima e da Gerusalemme poi, qualche momento prima che questa città venisse sepolta sotto una neve quasi diluviana - cosa assolutamente eccezionale, che non accade quasi mai in questa misura - e isolata dal resto del mondo). Il segreto del meteorite: diventa luminoso quando, come si dice, entra nell'atmosfera, venuto da chissà dove - ma in ogni caso da un altro corpo dal quale si sarebbe staccato. Inoltre ciò che è meteorico deve essere breve, rapido, passeggero. Cioè furtivo nel suo passaggio lampo, forse colpevole e clandestino quanto un ladro. Tanto breve quanto la nostra frase ancora sospesa («Perdono per non voler dire...»). Questione di tempo. Al limite di un istante. La vita di una meteorite sarà sempre stata troppo corta: il tempo di un lampo, di un colpo di fulmine, di un arcobaleno. Si dice che il lampo del fulmine o l'arcobaleno siano delle meteore. E anche la pioggia. E' facile pensare che Dio, anche il Dio di Abramo, ci parli meteoricamente. Scende su di noi in verticale, come la pioggia, come una meteora. A meno che non scenda sospendendo la discesa, interrompendo il movimento. Per esempio per dirci «Perdono per non voler dire...». Non che Dio stesso lo dica, o si ritragga così, ma forse è questo che « il nome di Dio» vuol dire per noi.

Un lettore favoloso si trova qui rappresentato. E' al lavoro. Cerca di decifrare il senso di questa frase, l'origine e la destinazione di questo messaggio che non trasporta nulla. Questo messaggio per il momento è segreto, ma dice anche che un segreto sarà mantenuto. E un lettore infinito, il lettore d'infinito che vedo lavorare, si chiede se questo segreto riguardo al segreto non "confessi" qualcosa come la letteratura stessa.

Ma allora perché parlare qui di confessione e di perdono? Perché la letteratura dovrebbe essere confessata? Per quello che

non mostra? Essa stessa? Perché il perdono? Perché verrebbe chiesto qui il perdono, persino un perdono fittizio? Infatti c'è questa parola «perdono» nella meteorite («Perdono per non voler dire...»). E cosa avrebbe a che fare il perdono con il segreto a doppio fondo della letteratura? Si avrebbe torto a credere che il perdono, presupponendone la verticalità, si chieda sempre dal basso in alto - o si accordi sempre dall'alto in basso. Da lassù a quaggiù. Se le scene di pentimento pubblico e di richiesta di perdono si moltiplicano al giorno d'oggi, se sembrano talvolta essere una novità perché provengono dai vertici dello Stato, dalla testa o dal capo di Stato, a volte persino dalle più alte autorità della Chiesa, di un paese o di uno Stato-nazione (la Francia, la Polonia, la Germania, non ancora il Vaticano), la cosa non è senza precedenti, anche se resta rarissima in passato. Ci fu per esempio l'atto di pentimento dell'Imperatore Teodosio il Grande (su ordine di sant'Ambrogio) (4). Più di una volta Dio stesso sembra pentirsi, e evidenziare del rammarico, o del rimorso. Sembra ricredersi, rimproverarsi di aver agito male, ritirarsi o impegnarsi a non ricominciare più. E il suo gesto quantomeno "assomiglia" a una richiesta di perdono, a una confessione, a un tentativo di riconciliazione. Per prendere un esempio tra gli altri, Iahvè non torna forse su uno sbaglio dopo il diluvio? Non si corregge [reprend]? Non si pente, come se chiedesse perdono, in verità rimpiangendo il male di una maledizione che aveva pronunciato, allorché davanti all'olocausto sacrificale che gli offre Noè, e sentendo salire verso di lui il piacevole e calmante profumo delle vittime animali, rinuncia al male già fatto, alla maledizione anteriore? Infatti esclama:

«Non ricomincerò più a "maledire" il suolo a causa dell'uomo, poiché l'oggetto del

cuore dell'uomo è il male, fin dalla sua giovinezza, e non ricomincerò più a

colpire ogni essere vivente come ho fatto:

Tutti i giorni che durerà la terra,

Semina e messe, freddo e caldo,

Estate e inverno, giorno e notte
non cesseranno» (5).

In un'altra traduzione bisogna sottolineare ancora la parola "maledizione", la parola per "maledire" che sarà subito seguita dalla parola di benedizione. Infatti seguite Dio. Che cosa fa? Che cosa dice? Dopo aver confessato una passata maledizione, che si impegna a non ripetere più, dopo aver insomma chiesto segretamente perdono tra sé e sé, come per parlare a se stesso, lahvé pronuncia una benedizione. La benedizione sarà una promessa, dunque la fede giurata di un'alleanza. Alleanza non solo con l'uomo, ma con ogni animale, con ogni essere vivente, promessa che si dimentica ogni volta che al giorno d'oggi si uccide o si maltratta un animale. Che la promessa o la fede giurata di questa alleanza abbia preso la forma di un arcobaleno, ovvero di un meteorite, ecco quello su cui dovremmo ancora meditare, sempre sulla traccia del segreto, come ciò che unisce l'esperienza del segreto a quella della meteora.

«Non giungerò a "maledire" di nuovo la terra a causa del terrestre [Adamo]: Sì, la formazione del cuore del terrestre è un male fin dalla sua giovinezza. Non giungerò a colpire di nuovo ogni essere vivente, come ho fatto. Ancora tutti i giorni della terra, semina e messe, freddo e caldo, estate e inverno, giorno e notte, non mancheranno» (6).

Dunque Dio si impegna a non rifare quello che ha fatto. Ciò che ha fatto sarà stato il male di una malefatta, un male da non rifare, e dunque da farsi perdonare, fosse anche da se stesso. Ma si perdona mai a se stessi?

Immensa questione. Infatti se Dio chiedesse perdono, a chi lo chiederebbe? Chi può perdonargli qualcosa, una malefatta (domanda «cosa»)? o chi può perdonarlo, lui stesso (domanda «chi»), per aver peccato? Chi potrebbe perdonargli o perdonarlo, se non lui stesso? Si può mai perdonare se stessi? Ma posso mai chiedere perdono a qualcun altro dal momento che, a quanto dicono, devo identificarmi con l'altro - la vittima - abbastanza per chiedergli perdono sapendo di cosa parlo, sapendo, per provarlo a

mia volta, "al suo posto", il male che gli ho fatto? il male che continuo a fargli nel momento stesso in cui gli chiedo perdono, ovvero nel momento di tradire ancora, di prolungare questo spergiuro in cui sarà già consistita la fede giurata, la sua stessa infedeltà? Questa questione della richiesta, questa preghiera del perdono richiesto cerca il suo luogo introvabile, ai bordi della letteratura, nella sostituzione di quel «al posto di» che abbiamo individuato nella lettera del figlio al padre come lettera del padre al figlio, del figlio al figlio come del padre al padre. Si può chiedere perdono a qualcun altro oltre che a se stessi? Si può chiedere perdono a sé?

Due domande [questions] ugualmente impossibili, cioè la questione di Dio (domanda del «chi»), del nome di Dio, di ciò che vorrebbe dire il nome di Dio (domanda del «cosa»), la questione del perdono, ne abbiamo parlato, che si divide tra il «chi» e il «cosa». Ma screditando e demolendo anticipatamente anche la distinzione, questa divisione impossibile tra il «chi» e il «cosa».

Due domande alle quali si è sempre tenuti a rispondere "sì" e "no", né "sì" né "no".

3. più' D'UNO (1).

*«Perdono per non voler dire... »
Forse che questo "si perdona"?*

Se si parla francese e se, senza altro contesto, ci si chiede cosa vuol dire «perdonarsi» e se sia possibile, allora nell'equivoco di questa grammatica della locuzione «perdonarsi» si rimane con una doppia o tripla possibilità. Innanzitutto, ma consideriamo tale eventualità come accessoria, ci sarebbe questa passività impersonale della costruzione che fa dire: «questa colpa "si perdona"» per significare «la si perdona», «è perdonata», «la si può perdonare» (it is forgiven, it is forgivable). Interessiamoci di più alle altre due possibilità, alla reciprocità tra l'uno e l'altro e/o alla riflessività da sé a sé: il «perdonarsi l'un l'altro» e/o il «perdonare a se stessi». Possibilità e/o impossibilità che sono individuate da due sintassi che restano entrambe, ciascuna alla sua maniera, identificatorie e speculari. Si tratta di ciò che potremmo chiamare, dislocando un po' l'espressione, una grammatica speculativa del perdono.

Che cosa fu, nel suo tragitto destinale, la lettera "del" padre inscritta nella lettera "al" padre di Kafka? nella lettera "del" padre di Kafka al figlio e firmatario della lettera al padre di Kafka, attraverso tutti i genitivi e tutte le firme di questa genealogia perdonante? Irrecusabilmente, questa lettera del padre al figlio fu anche una lettera del figlio al padre e del figlio al figlio, una lettera a se stesso la cui posta in gioco restava quella di un perdono all'altro che fosse un perdono a sé. Fittizia, letteraria, segreta ma non necessariamente privata, essa restò - senza restare - tra il figlio e lui stesso. Ma sigillata nell'interiorità, nel segreto, comunque nel "secretaire" di un figlio che si scrive per scambiare

senza scambiare questo perdono abissale con colui che è suo padre (che in verità "diventa" suo padre e porta questo nome a partire da questa incredibile scena di perdono), questa lettera segreta non diventa letteratura, nella letteralità della sua lettera, se non a partire dal momento in cui si espone a divenire cosa pubblica e pubblicabile, archivio da ereditare, ancora fenomeno di eredità - o testamento che Kafka non avrà distrutto. Infatti, come nel sacrificio di Isacco che fu senza testimoni o non ebbe testimoni sopravvissuti se non il figlio, cioè un erede eletto che avrà visto il volto di suo padre contratto nel momento in cui levava il coltello su di lui, tutto questo non ci accade che nella traccia lasciata dall'eredità, una traccia rimasta tanto leggibile quanto illeggibile. Questa traccia lasciata, questo lascito fu anche, per calcolo o per incosciente imprudenza, la possibilità o il rischio di diventare una parola testamentaria in un corpus letterario, diventando letteraria per questo abbandono stesso. Questo abbandono stesso è abbandonato alla sua deriva dall'indecidibilità, e dunque dal segreto, dalla destinerranza dell'origine e della fine, della destinazione e del destinatario, del senso e del referente della referenza rimasta referenza nella sua stessa sospensione. Tutto questo appartiene a un corpus letterario tanto indecidibile quanto la firma del figlio e/o del padre, tanto indecidibile quanto le voci e gli atti che vi si scambiano senza scambiare nulla (forse il «vero» padre di Kafka non ha, non più di Abramo, né capito né ricevuto né ascoltato nulla del figlio; forse è stato ancora più «stupido» [«bête»] di tutte le cosiddette bestie [bêtes] (2), l'asino e il montone che forse sono stati i soli a pensare e a vedere quello che accade, quello che accade loro, i soli a sapere, nei loro corpi, chi paga il prezzo quando gli uomini si perdonano, si perdonano essi stessi o tra di loro; dico bene gli uomini, e non le donne; la donna, di cui vedremo perché e come resta da «prendere», è visibilmente assente, spettacolarmente omessa da queste scene di perdono tra il padre e il figlio). Dunque corpus tanto indecidibile quanto lo scambio senza scambio di un perdono nominato, richiesto, accordato non appena nominato, un

perdono così originario, "a priori" e automatico, insomma così narcisistico che ci si chiede se abbia davvero avuto luogo, fuor di letteratura. Poiché il cosiddetto padre reale non ha saputo niente. Un perdono letterario o fittizio, è un perdono? A meno che l'esperienza più effettiva, la concreta resistenza del perdono richiesto o accordato, dato che essa farebbe lega con la postulazione del segreto, non abbia la sua sorte in pegno nel dono criptico del poema, nel corpo della cripta letteraria, come suggerivamo prima a proposito di "Todtnauberg", la scena del perdono tra Heidegger e Celan. Il perdono allora sarebbe il poema, il dono del poema. Non deve essere richiesto. Contrariamente a quanto si sente dire spesso, esso non deve essenzialmente rispondere a una domanda. Nel «perdonarsi», nella grammatica speculativa della "Lettera al padre", abbiamo riconosciuto una scena di perdono insieme richiesto e accordato - a se stesso. Tutto questo sembra al contempo richiesto e proibito, inevitabile e impossibile, necessario e insignificante nella prova stessa del perdono, nell'essenza o nel divenire-perdono del perdono. Se c'è un segreto segreto del perdono, è che esso sembra votato insieme a restare segreto e a manifestarsi (come segreto), ma anche a divenire per ciò stesso - per identificazione speculare - perdono a sé, perdono di sé a sé, richiesto e accordato tra sé e sé nell'equivoco del «perdonarsi», ma altrettanto annullato, privato di senso da questa stessa riflessività narcisistica. Da qui il rischio corso per la sua natura che è piccante e fa spiccare [relevée et relevante] (3), per questa "Aufhebung" di cui sentiremo il gusto citando un'altra letteratura che giustamente condisce il codice dell'idealismo speculativo con il codice del gusto e della cucina, nel "Mercante di Venezia" («quando il perdono insaporisce la giustizia», «when mercy seasons justice»). Non si dovrebbe chiedere perdono che all'altro, al tutt'altro, all'altro infinitamente e irriducibilmente altro, e non si dovrebbe perdonare che all'altro infinitamente altro - ciò che al contempo si chiama ed esclude «Dio», altro nome del perdono a sé, del "perdonarsi". L'avevamo notato: dopo il diluvio, ci fu la ritrattazione di Dio (non diciamo il

suo pentimento), questo ripiegamento per cui Dio ritorna su ciò che ha fatto. Allora non si rivolge più solo verso il male fatto "all'uomo, cioè precisamente a una creatura nel cui cuore abita la malignità, fin dall'origine e in modo tale che il misfatto di Dio, il diluvio, avrebbe già significato una sanzione, una risposta, la replica di un castigo corrispondente al male nella carne della creatura, nella creatura come carne. D'altronde questo male nel cuore dell'uomo avrebbe già dovuto spingerlo a espiare e a chiedere perdono: perdono contro perdono, come si dice dono contro dono. La ritrattazione di Dio, la sua promessa di non ricominciare e di non fare più del male, va ben al di là dell'uomo, il solo accusato di malignità. Dio si ritratta riguardo ad "ogni essere vivente". Si ritratta davanti a se stesso, parlando a sé, ma in merito ad ogni essere vivente e all'animalità in generale. E l'alleanza che prometterà di lì a poco lo impegna nei confronti di ogni essere vivente.

Non potremo addentrarci qui nell'immensa questione (semantica ed esegetica) della ritrattazione di Dio, del suo ritorno su di sé e sulla sua creazione, di tutti quei movimenti di riflessione e di memoria che lo portano a ritornare su ciò che non ha fatto bene, come se egli fosse al contempo finito e infinito (tradizione che si potrebbe seguire anche in Eckhart, Boheme, Hegel, eccetera). Questi ritorni in sé non bisogna affrettarsi a tradurli con «rimpianto», «rimorso» o «pentimento» (benché la tentazione sia forte e forse legittima). Consideriamo solo il raddoppiamento, la ritrattazione della ritrattazione, questa sorta di pentimento del pentimento che in un certo senso avvolge l'alleanza con Noè, la sua discendenza e gli animali. Tra due ritorni su di sé di Dio, tra due ritrattazioni, quella che provoca e quella che interrompe il diluvio, nell'intervallo di questi due quasi-pentimenti di Dio, Noè viene in qualche modo perdonato per due volte. Trova grazia a due riprese. Come se l'Alleanza tra il padre e il figlio non potesse essere sigillata che attraverso la ripetizione, il doppio ritornare, il ritornare su di sé di questo ritiro o di questa ritrattazione - di ciò che, insisto, non bisogna ancora caricare degli apporti che una

psicologia, una teologia o una dogmatica a venire proietteranno nel rimpianto, nel rimorso o nel pentimento. A meno che queste ultime nozioni non dipendano, nel loro fondo senza fondo, da questo ritorno su di sé di Dio, da questo contratto con se stesso in cui Dio si contrae a tornare così su di sé. Il contratto asimmetrico dell'Alleanza sembra allora supporre il doppio tratto di questo ritiro ("Entzug", si direbbe in tedesco), la ritrattazione raddoppiata di Dio.

Se i testi che stiamo per leggere sembrano dunque "voler dire" qualcosa (ma vogliono dirlo? o ci chiedono perdono per non voler dire?), è forse qualcosa che si dovrebbe intendere prima di ogni atto di fede, prima di ogni accredito che accorderebbe loro un qualche statuto: parola rivelata, mito, produzione fantasmatica, sintomo, allegoria di sapere filosofico, finzione poetica o letteraria, eccetera. Forse è questa postulazione minimale, questa definizione nominale che bisognerebbe allora articolare con quello che chiamavamo prima un «assioma assoluto»: appartiene a ciò che è chiamato qui Dio, Iahvè, Adonai, il tetragramma, eccetera, il potere di ritrattarsi, altri direbbero di «pentirsi». Appartiene a questo «Dio» il potere di ricordarsi, e di ricordarsi che ciò che ha fatto non è stato necessariamente ben fatto, perfetto, senza colpe e senza difetti. Storia di «Dio». D'altra parte, sempre accontentandosi di analizzare la semantica delle parole e dei concetti ereditati, cioè l'eredità stessa, è difficile pensare una ritrattazione che nel gesto della confessione non implichi, almeno allo stato virtuale, una richiesta di perdono.

Ma perdono richiesto da Dio a chi? Non ci sono che due ipotesi possibili, valide per ogni perdono: lo si può chiedere all'altro o a se stesso. Certo le due possibilità restano irriducibili, e tuttavia coincidono. Se chiedo perdono all'altro, alla vittima della mia colpa, dunque necessariamente vittima di un tradimento e di un qualche spergiuro, lo chiedo all'altro con il quale mi identifico almeno virtualmente attraverso un movimento di ritrattazione di cui mi affetto, mi auto- e etero-affetto. Dunque il perdono si chiede sempre, attraverso la ritrattazione, a se stesso come a un

altro, a un altro se stesso. Qui Dio chiederebbe virtualmente perdono alla sua creazione, alla sua creatura come a se stesso, per la colpa che ha commesso creando degli uomini malvagi nel loro cuore - e innanzitutto, lo sentiremo, degli uomini di desiderio, degli uomini assoggettati alla differenza sessuale, dei donnaioli, degli uomini mossi dal desiderio di "prendere moglie". In ogni caso, prima che gli si riconosca alcuno statuto e alcun valore, prima che gli si debba credere o meno, questo testo ereditato dà a leggere questo: il perdono è una storia "di" Dio. Essa si scrive o si rivolge in nome di Dio. Il perdono accade come un'alleanza tra Dio e Dio attraverso l'uomo. Accade attraverso il corpo dell'uomo, attraverso il difetto [à travers le travers] dell'uomo, attraverso il male o la mancanza dell'uomo - che non è che il suo desiderio, e il luogo del perdono "di" Dio secondo la genealogia, l'eredità, la filiazione di questo doppio genitivo. Dire che il perdono è una storia "di" Dio, un affare tra Dio e Dio attraverso il quale noi uomini ci troviamo, non è né una ragione né un modo per sbarazzarsene. Bisogna almeno sapere che non appena si dice

◦ si sente «perdono» (e per esempio «perdono per non voler dire...»), ebbene, Dio è della partita. Più precisamente, il nome di Dio è già mormorato. Di converso non appena tra noi si dice «Dio», qualcuno sta mormorando «perdono». (Senza che ci sia alcun rapporto necessario tra questo aneddoto e quanto sto proponendo qui, mi ricordo che un giorno levinas, dietro le quinte di una discussione di tesi per la libera docenza, mi ha detto con una sorta di triste humour e di ironica protesta: «Al giorno d'oggi, quando si dice 'Dio, bisogna quasi chiedere perdono o scusarsi: 'Dio, concedetemi l'espressione...»).

Il primo momento della ritrattazione divina sopravviene allorché, mentre gli uomini si moltiplicano sulla superficie della terra, Dio vede il loro desiderio. Non si dice che ne è geloso, ma che vede gli uomini desiderare. La sua ritrattazione comincia quando vede il desiderio degli uomini - e che la creazione di questo desiderio è opera sua. Si accorge che gli uomini si accorgono che «le figlie dell'uomo erano belle». «Si presero

dunque delle mogli tra tutte quelle che avevano scelte» (4). Si prendono, traduce Chouraqui, queste figlie che sono «bene». Come sempre, è il desiderio che genera la colpa. Esso è la colpa. Dunque comanda la logica del pentimento e del perdono. Vedendo che gli uomini si appropriano delle donne, che "prendono moglie" (come nella "Lettera al padre", la scena del perdono, come quella del tradimento e dello spergiuro, gira intorno al «prendere moglie»), Dio dice (ma a chi? si dice, dunque): «Il mio spirito non resterà sempre nell'uomo, poiché egli è ancora carne. I suoi giorni sono di centovent'anni» (Dhormes). «Il mio soffio non durerà nel terrestre in eterno. Nel loro smarrimento, egli è carne:

¹ i suoi giorni sono di centovent'anni» (Chouraqui).

Dio allora «si pente», dice una traduzione (quella di Dhormes, che nota senza alcuna ironia che «gli antropomorfismi abbondano nelle narrazioni dei capitoli 2, 4 e 6»); «si rammarica», dice un'altra (quella di Chouraqui) per rendere una parola che - mi dicono a Gerusalemme - sembra significare qualcosa come «si consola», torna indietro per metterci una croce sopra, in qualche modo, consolandosi. Questo verbo avrebbe un rapporto di somiglianza etimologica, come accade spesso, con il nome proprio di Noah. Ma malgrado la piccola differenza tra il «pentimento» e il «rammarico», le due traduzioni che citerò coincidono nell'uso della stessa espressione per dire che Noè trova «grazia» agli occhi di Iahvè. Essendosi rammaricato o pentito di avere fatto il male creando un uomo così malvagio, Dio decide di sterminare la razza umana e di sopprimere ogni traccia di vita sulla terra. Così estende l'annientamento del genocidio a tutte le specie viventi, a tutte le sue creature, con l'eccezione piena di grazia di Noè, dei suoi familiari e di una coppia di ogni animale:

«Iahvè vide che la malizia dell'uomo sulla terra era grande e che tutto l'oggetto dei pensieri del suo cuore era sempre il male. Iahvè "si pentì" di aver fatto l'uomo sulla terra e si irritò nel suo cuore. Iahvè disse [ma a chi parla? in segreto o a voce alta? Non è forse questa l'origine della letteratura?]: 'Sopprimerò dalla superficie

della terra gli uomini che ho creato, e dagli uomini fino al bestiame, fino ai rettili e agli uccelli del cielo, perché "mi pento" di averli fatti. Ma Noè trovò grazia agli occhi di Iahvè. Ecco la storia di Noè» (5).

Per quello che ci importa qui ricordo solo, senza leggerla tutta, che la traduzione di Chouraqui dice «si rammarica» e «mi sono rammaricato» invece di «si pentì» e «mi pento» - ma mantiene la stessa parola «grazia» per la sorte toccata a Noè. In qualunque modo si interpreti la logica di questa scena, si esita sempre tra la giustizia e la perversione, tanto nell'atto di leggere quanto in ciò che si dà a leggere. La grazia che Noè trova agli occhi di Iahvè - ne conosciamo il seguito - si ha il diritto di tradurla con «perdono»? Nulla lo vieta, mi sembra. Dio perdona a Noè, solamente a lui, ai suoi familiari e a una coppia di ciascuna specie di animali. Ma limitando in modo così terribile la sua grazia, castiga e distrugge ogni altra vita sulla terra. Ora, egli procede a questo pangenocidio quasi assoluto per castigare un male e nello slancio del rammarico per un male che in fin dei conti ha commesso lui stesso: aver creato degli uomini che hanno il male nel loro cuore. Come se non perdonasse gli uomini e gli esseri viventi della sua stessa colpa [faute], del male che essi hanno dentro di loro, cioè il desiderio, mentre è stato lui a commettere l'errore [faute] di metterlo in loro. Insomma come se allo stesso tempo non si perdonasse il misfatto, il male fatto nella sua creazione, cioè il desiderio dell'uomo.

Se ci chiediamo ancora come e perché, rimpiangendo un misfatto, un malfatto (6) di cui mal si consola, egli si autorizzi tanto a graziare Noè e i suoi familiari quanto a castigare tutti gli altri viventi, allora dobbiamo tenere conto di due dati di questa sentenza. Da una parte si dice subito dopo che Noè era un «giusto». Se dunque egli è graziato in quanto giusto, e Dio riconoscerà in lui questo giusto, allora in fin dei conti egli è più giusto di Dio stesso, non del Dio che lo riconosce come giusto (per far questo bisogna essere giusti), ma di quel Dio che ancora deve rammaricarsi di un male da cui non può esentarsi, o che stenta a perdonarsi. "Come se" (dico spesso «come se» di proposito, come

se non volessi dire quello che dico, e si troverebbe qui l'ingresso della rivelazione in letteratura) Dio chiedesse perdono a Noè o davanti a Noè accordandogli subito dopo il patto o l'alleanza. D'altra parte, graziando anche le coppie di animali sull'arca, non uccidendo la promessa di vita e di rigenerazione, Dio non grazia solamente Noè, i suoi familiari e una coppia di ogni specie. Nella giustizia di Noè egli grazia esemplarmente una vita a venire, una vita di cui vuole salvare l'avvenire o la rinascita. L'Alleanza passa per questa incredibile grazia di cui è veramente difficile sapere in fondo chi la accorda a chi, "in nome" di chi e di che cosa. Sì, "in nome di chi e di che cosa" questo castigo, questa grazia e questa alleanza? In apparenza, il movimento va da Dio a Noè e ai suoi familiari. Ma Dio castiga e grazia per perdonarsi "facendosi" perdonare, per rammaricarsi del male e graziare se stesso. Ed ecco che la grazia accordata a sé attraverso la metonimia di Noè, al nome di Dio in nome di Noè [au nom de Dieu au nom de Noé] si estende esemplarmente - cioè metonimicamente - ad ogni vita, a tutta la vita a venire, a rivenire. Infatti appena prima del Diluvio (6,18), dopo essersi rammaricato del male nella creazione, Dio dice a Noè: «Stabilirò la mia alleanza con te ...» (Dhormes), «Erigo il mio patto con te» (Chouraqui). Il giusto Noè in quel momento ha 600 anni. Quando gli comanderà di installarsi nell'arca, Dio gli dirà «Ho visto che eri giusto davanti a me», «Sì, ti ho visto, un giusto davanti a me». Il momento dell'Alleanza si situa dunque nel grande abisso di questi quaranta giorni. Annunciato e promesso all'inizio del diluvio, questo momento è ripetuto e confermato quando, mentre Noè fa salire degli «olocausti» (della «monta») sull'altare, Dio annuncia - certo senza rammaricarsi, ma promettendo di non ricominciare - che non maledirà più la terra a causa dell'uomo, il cui cuore è malvagio, e che non colpirà più tutti gli esseri viventi. Benedicendo Noè e i suoi figli conferma l'Alleanza o il Patto, ma anche il potere dell'uomo su tutti gli esseri viventi, su tutti gli animali della terra. Come se l'alleanza e il perdono abissale procedessero di pari passo con questa sovranità dell'uomo sugli altri esseri viventi. Sovranità "terrificante", di un

terrore allo stesso tempo sofferto e imposto dall'uomo, inflitto agli altri esseri viventi. Tutto ciò nella specularità di un Dio che ha fatto l'uomo «a sua immagine» (Dhormes), come la sua «replica» (Chouraqui).

«Elohim benedisse Noè e i suoi figli e disse loro: 'Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra. Il timore e il terrore che ispirerete s'imporranno a tutti gli animali della terra e a tutti gli uccelli dei cieli» [Chouraqui: «Il vostro brivido, il vostro sgomento saranno su tutti gli esseri viventi della terra». D'altra parte Dhormes doveva precisare in nota: «Il timore e il terrore che ispirerete, letteralmente 'il vostro timore e il vostro terrore». Come se il terrore non potesse essere ispirato se non dopo essere stato sofferto e condiviso]. Quanto striscia sul suolo e tutti i pesci del mare, saranno messi nelle vostre mani. Quanto si muove e ha vita vi servirà di cibo, come la verde erba: vi ho dato tutto questo. Soltanto non mangerete la carne con la sua anima, cioè il suo sangue. Per ciò che è del vostro sangue, lo reclamerò, come le vostre anime: lo reclamerò dalla mano di ogni animale, reclamerò l'anima dell'uomo dalla mano dell'uomo, dalla mano di ciascuno l'anima di suo fratello. Chi sparge il sangue dell'uomo, dall'uomo il suo sangue sarà sparso, poiché ad immagine di Elohim, Elohim ha fatto l'uomo. Quanto a voi, siate fecondi e moltiplicatevi, abbondate sulla terra e abbiate autorità su di essa» (7).

Promettendo la sua Alleanza con l'uomo e con tutti gli esseri viventi, Dio si impegna a non ricominciare più a "far male". Farà in modo che «non ci sia più un Diluvio per distruggere la terra». Ma per evitare la malefatta o il misfatto, avrà bisogno di un promemoria, di un segno nel mondo, di una mnemotecnica che non sarà più solamente la spontaneità di una memoria vivente ed auto-affettiva. Il segno sarà l'arcobaleno meteorico: «L'arco sarà nella nuvola e lo vedrò per ricordarmi della perpetua alleanza tra Elohim e ogni animale vivente in ogni carne che è sulla terra» («Memorizzerò il mio patto», traduce Chouraqui).

Subito dopo (8), si ricorda che Cam vide la nudità di suo padre e lo disse ai suoi fratelli. Si tratta di una concatenazione fortuita?

La favola che non smettiamo di raccontare, l'ellissi del tempo di tutta la storia, è anche la nudità del padre. Dopo tante e tante generazioni, quando questa alleanza è rinnovata con Abramo, la cosa accade ancora tra due tempi, prima e dopo la prova suprema. All'inizio, in un primo tempo, Dio annuncia la sua alleanza ordinando ad Abramo di essere giusto e perfetto (17,2), poi in un secondo tempo, successivamente al sacrificio di Isacco, la conferma "giurando" che lo benedirà e moltiplicherà la sua discendenza (22,16). Saltiamo a piè pari tanti perdoni o grazie, come quella che Abramo chiede per i giusti di Sodoma (18,22-33). Saltiamo a piè pari tanti giuramenti, per esempio la fede giurata nell'alleanza di Bersabea con Abimelech, alleanza che si fa in nome di Dio (21,22-33), appena prima della prova del sacrificio di Isacco. Ritorniamo velocemente a quello che cominciando ho chiamato l'assioma assoluto.

L'assioma ci obbliga a porre o a supporre un'esigenza di segreto, un segreto chiesto da Dio, da colui che propone o promette l'alleanza. Il senso di questo segreto non sta nel nascondere una cosa, come sembra suggerire Kierkegaard. Nella prova alla quale Dio sta per sottomettere Abramo, attraverso l'ordine impossibile (per cui sia l'uno che l'altro devono in qualche modo farsi perdonare), attraverso l'interruzione del sacrificio che assomiglia ancora a una grazia, alla ricompensa per il mantenimento del segreto, la fedeltà al segreto implicitamente richiesta non concerne essenzialmente il contenuto di qualcosa da nascondere (l'ordine del sacrificio, eccetera) ma la pura singolarità del faccia a faccia con Dio, il segreto di questo rapporto assoluto. E' un segreto senza nessun contenuto, nessun senso da nascondere, nessun altro segreto se non la richiesta stessa del segreto, ovvero l'esclusività assoluta del rapporto tra colui che chiama e colui che risponde «Eccomi»: la condizione della chiamata e della risposta, se mai ce n'è, e sia pura. Dunque non c'è più nulla di sacro al mondo per Abramo, visto che è pronto a sacrificare qualsiasi cosa. Questa prova sarebbe perciò una sorta di desacralizzazione assoluta del mondo. Come non c'è neppure un

contenuto del segreto stesso, così non si può nemmeno dire che il segreto da mantenere sia sacro, sia la sola sacralità che resta. A rigore lo si può chiamare «santo» (nel senso di «separato»), ma non sacro. (Se la letteratura, la cosa moderna che porta legittimamente questo nome, «desacralizza» o «secolarizza» le Scritture, la Scrittura santa o sacra, allora essa ripete il sacrificio di Isacco, mettendolo a nudo e al mondo, rendendolo al mondo). Come se Dio dicesse ad Abramo: non ne parlerai a nessuno, non perché nessuno "sappia" (e in verità, non è una questione di "sapere"), ma perché non ci siano terzi tra noi, nulla di ciò che Kierkegaard chiamerà la generalità dell'etico, del politico o del giuridico. Che non ci sia nessun terzo tra noi, nessuna generalità, nessun sapere calcolabile, nessuna deliberazione condizionale, nessuna ipotesi, nessun imperativo ipotetico, affinché l'alleanza sia assoluta e assolutamente singolare nell'atto di elezione. Tu ti impegnerai a non aprirti a nessuno. (Oggi si direbbe: non ti confiderai con nessuno, non farai confidenze ad alcun membro della tua famiglia, non ti aprirai né ai tuoi, né ai tuoi parenti, né agli amici, fossero anche i più prossimi tra i prossimi, non lascerai sospettare nulla ai confidenti assoluti, né al tuo confessore, ne soprattutto al tuo psicoanalista). Se lo farai, tradirai, spergiurerai, romperai l'alleanza assoluta tra di noi. E sarai fedele - che tu lo sia - ad ogni costo, nel peggior momento della peggior prova, anche se per questo tu dovessi mettere a morte ciò che ti è più caro al mondo, tuo figlio, cioè in verità l'avvenire stesso, la promessa della promessa. Affinché questa richiesta abbia il senso di una prova, bisogna che la messa a morte di Isacco non sia il vero oggetto dell'ingiunzione divina. D'altronde che interesse avrebbe Dio nella morte di questo bambino, anche se la morte gli fosse offerta in sacrificio? Egli non l'avrà mai detto né l'avrà mai voluto dire. Allora, eventualità ancora più mostruosa, la messa a morte di Isacco diventa come secondaria. Comunque non è più la cosa da nascondere, il contenuto di un segreto da salvare. Non ha alcun senso. E tutto sarà sospeso a questa sospensione del senso. L'ingiunzione, l'ordine, la richiesta di Dio, la sua preghiera

imperiosa non si rivolgono che alla resistenza di Abramo, per metterla alla prova di una chiamata assolutamente singolare. Ne va solamente della sua determinazione, del suo impegno passivo-e-attivo a non-poter- voler-dire, a mantenere un segreto fin nelle peggiori condizioni, perciò incondizionatamente. A entrare con Dio in un'alleanza incondizionatamente singolare. Semplicemente per "rispondere" in modo responsabile di una corresponsabilità innescata dalla chiamata. E' la prova dell'incondizionalità nell'amore, cioè nella fede giurata tra due singolarità assolute. Per questo bisogna che nulla venga detto e che in fondo tutto questo, nella profondità senza fondo di questo fondo, non voglia dire nulla. «Perdono per non voler dire...». Insomma bisognerebbe che il segreto da mantenere fosse in fondo senza oggetto, senza altro oggetto se non l'alleanza incondizionatamente singolare, l'amore folle tra Dio, Abramo e ciò che da lui discende. Suo figlio e il suo nome. Tuttavia la singolarità è sigillata con ciò che da lui discende ma anche necessariamente tradita dall'eredità che conferma, legge e traduce l'alleanza. Dal testamento stesso.

Che cos'ha a che fare la letteratura con il segreto testamentario di questo «perdono per non voler dire...», con l'eredità di questa promessa e di questo tradimento, con lo spergiuro che assilla questo giuramento? Che cos'ha a che vedere la letteratura con un perdono per il segreto mantenuto che potrebbe essere un «perdono per non voler dire...»? Altrimenti detto, in cosa la letteratura discende da Abramo, per esserne erede e tradirlo allo stesso tempo? E per chiedere perdono dello spergiuro? «Perdono per non voler dire...». La letteratura è forse questo perdono chiesto per la desacralizzazione, che altri chiamerebbero religiosamente la secolarizzazione di una santa rivelazione? Un perdono chiesto per il tradimento della santa origine del perdono stesso?

"Considerato che" la letteratura (in senso stretto: come istituzione occidentale moderna), implica "in principio" il diritto di dire tutto e di nascondere tutto, motivo per cui essa è inseparabile da una democrazia a venire;

"considerato che" la supposta struttura fittizia di ogni opera esonera il firmatario quanto alla responsabilità, davanti alla legge politica o civile, del senso e del referente (di ciò che vuol dire e riguarda, esibisce o incripta il "dentro" del suo testo che dunque può sempre non "arrestarsi a porre" alcun senso e alcun referente, può sempre non voler dire nulla), proprio mentre aggrava in egual misura, fino all'infinito, la sua responsabilità per l'evento singolare che ogni opera costituisce (responsabilità nulla e infinita, come quella di Abramo);

"considerato che" i segreti o gli effetti di segreto incriptati in un tale evento letterario non devono rispondere o corrispondere a qualche senso o realtà nel mondo, e che fanno appello a una sospensione a questo riguardo (non alla sospensione della referenza, ma alla sospensione - alla messa tra parentesi o tra virgolette - della "tesi" del senso determinato o del referente reale, del loro arresto; da cui la virtù propriamente "fenomenologica", dunque meteorica, del "fenomeno letterario");

"considerato che" la letteratura è il luogo di tutti questi segreti senza segreto, di tutte queste cripte senza profondità, senza altro fondo che l'abisso del chiamare o del rivolgersi, senza altra legge che la singolarità dell'evento, l'"opera";

"considerato che" questo diritto letterario alla finzione presuppone una storia che istituisca un'"autorizzazione" (lo statuto di un "autore" irresponsabile e iperresponsabile) alla decisione performativa di produrre degli eventi che, in quanto atti di linguaggio, sono in egual misura dei modi di rivolgersi e di rispondere;

"considerato che" l'avvento di questo diritto implica l'alleanza indissolubile tra un'estrema autonomia (la libertà democratica di tutti e di ciascuno, eccetera) e un'estrema eteronomia (questo diritto è dato e può essere ripreso, è limitato alla precaria frontiera del contratto che delimita il letterario a partire da criteri "esterni": nessuna frase è letteraria in sé, né svela la sua letterarietà nel corso di un'analisi "interna"; essa diviene letteraria, acquisisce la sua

"funzione" letteraria solo secondo il contesto e la convenzione, ovvero a partire da poteri non letterari);

allora la letteratura è certo erede di una storia santa di cui il momento abramico resta il segreto essenziale (e chi negherà che la letteratura resti un resto di religione, un legame e un "relais" di sacro-santità in una società senza Dio?), ma essa al contempo rinnega questa storia, questa appartenenza, questa eredità. Rinnega questa filiazione. La tradisce nel duplice senso della parola: le è infedele, rompe con essa al momento stesso di manifestamela «verità» e di svelarne il segreto. Ovvero la sua stessa filiazione: possibile impossibile. Questa «verità» sussiste a condizione di un rinnegamento di cui la legatura di Isacco implicava già la possibilità.

Di questo doppio tradimento la letteratura non può che chiedere perdono. Nessuna letteratura che non chieda, fin dalla sua prima parola, perdono. In principio, ci fu il perdono. Per niente. Per non voler dire niente.

Ci interrompiamo qui nel momento in cui Dio "giura". Suspendendo egli stesso il sacrificio, inviando il suo angelo per un secondo messaggio, grida, chiama Abramo e "giura". Ma non giura che "davanti a se stesso": lo dice, lo confessa e lo rivendica. Come potrebbe fare altrimenti? Potrebbe voler dire qualcos'altro rispetto a questa tautologia che non vuol dire niente?

In questo momento, ma solo dopo questo momento, l'autonomia e l'eteronomia non sono se non Uno, sì, non Uno [ne font plus quUn, oui, plus quUn].

«L'Angelo di Iahvè chiamò Abramo una seconda volta dall'alto dei cieli e disse: 'Per me stesso - "oracolo di Iahvè - ho giurato" che, poiché tu hai fatto questo e non mi hai rifiutato tuo figlio, il tuo unico, io ti benedirò e moltiplicherò la tua stirpe come le stelle dei cieli e come la sabbia che è sulla riva del mare, cosicché la tua stirpe occuperà la Porta dei suoi nemici» (9).

«Il messaggero di IhvH grida ad Abramo / una seconda volta dai cieli. / Dice: "'Lo giuro per me", orazione di IhvH: / sì, poiché tu hai eseguito questa parola / e non hai risparmiato tuo figlio, il

tuo unico, / sì, io ti benedirò, ti benedirò, / moltiplicherò il tuo seme come le stelle dei cieli, come la sabbia sul labbro del mare: / il tuo seme erediterà la porta dei suoi nemici» (10).

L'ECCESSO DI SAPERE *di Gianfranco Dalmasso*

"Donner la mort" riprende e rilancia temi cruciali dell'ultima produzione del filosofo francese. Le costellazioni di significato date dalle nozioni di "testimonianza, amicizia, responsabilità, segreto, perdono" arrivano qui ad una stretta decisiva che è un affronto metodologicamente radicale della realtà di generazione dell'io.

Il percorso del grande pensatore francese è implacabile: egli incessantemente propone, mettendola alla prova, un'idea di razionalità che si costruisce attorno ad un movente e ad un destinatario. Percorso che mobilita drammaticamente l'origine della parola, proprio nel senso per cui parlare è azione, scena, in cui una certa interpretazione del paradigma, classico, della verità della parola è come sospeso e viene misurato nella sua genesi e nei suoi moventi.

In "Donner la mort" è il rapporto fra il "segreto" e la "responsabilità" che muove l'analisi: coppia di termini che mai come in questo testo Derrida ha scavato rintracciandone le strutture costitutive fino agli estremi limiti. Nella ricchezza di temi e di spunti testuali di questo recente lavoro derridiano scelgo un punto decisivo per esplicitare delle questioni che mi hanno interessato nell'analisi di questo rapporto fra il segreto e la responsabilità e che ritengo davvero decisive per il linguaggio teorico in cui siamo immersi e per il momento stesso della ricerca filosofica. Mi riferisco alla lettura derridiana di "Saggi eretici" di Jan Patochka. Dei brevi saggi di cui è composto questo volume

Derrida commenta soprattutto il penultimo, dal titolo: «La civiltà tecnica è decadente e perché?».

Questi scritti di Patochka sono estremamente densi e lucidi, pur nella loro brevità che, nel suo stile, rasenta il pamphlet. Il commento derridiano permette, già nel primo capitolo di "Donner la mort": «I segreti della responsabilità europea», di mettere a fuoco la posta in gioco nel rapporto di parentela "fra il segreto e la responsabilità". Qui il nodo costitutivo dell'"io", comunque venga concepito, come coscienza, anima, attore, luogo ospitale o che si voglia altro, è affrontato dal di dentro del suo generarsi. La "morte" è il terzo vertice di un grafico tridimensionale in cui il concetto di io diventerebbe accessibile, conoscibile e praticabile. Tridimensionalità che riprende misura, ripercorrendo e mettendo alla prova la sua genesi, l'altra grande tridimensionalità classica, agostiniana, con cui pensare questo concetto (1).

Questo modo di procedere rifugge da strategie ermeneutiche contemporanee che fanno leva su binomi di termini come finito/infinito, problema/verità, limite/possibilità. La questione attorno a cui si organizza il linguaggio derridiano è piuttosto, se si vuole, à la levinas, quella di una coscienza dell' (?) "io" che segue, che è un dopo (?) "un esistere che viene prima del suo sapersi". La morte si annuncia come modo di dire e di scoprire la verità di sé, come un punto sorgivo che sfugge ad un controllo che un io potrebbe esercitare su di sé, punto sorgivo che fa tutt'uno con il rapporto con gli altri e, attraverso gli altri, con se stesso. Tale punto sorgivo fa anche tutt'uno con il rapporto con Dio. La questione di Dio è introdotta come inaugurale della questione stessa della ragione. Questo scritto di Patochka permette a Derrida di svolgere una batteria di termini ed un percorso come via d'approccio singolarmente sintetica e privilegiata a tali questioni, che sono di metodo, e soprattutto ai legami che tali questioni intrattengono fra di loro.

1. Il logos vivente e l'al di là della ragione.

Il saggio di Patochka si organizza, in prima battuta, attorno al problema della nascita della ragione presso i greci. Il costituirsi di quell'approccio degli antichi pensatori greci alla loro esperienza che è il nascere del "logos", si smarca, come è noto, dal racconto mitico di natura teogonica e cosmogonica, e si pone come capacità di misura e di previsione, prima inedita, del proprio sforzo conoscitivo. Patochka rileva e sviluppa che tale controllo cosciente sulle cose e sul proprio conoscerle è anche soprattutto controllo dell'elemento passionale, orgiastico, torbido che è l'entusiasmo e/o il demonico dei misteri iniziatici. Tale elemento è esperienza inaugurale della conoscenza e della mentalità stessa dei primi greci, non meno dell'interesse e dell'elemento tipicamente razionale. L'antico pensatore greco vuol "farsi una ragione", di questo elemento, entusiastico e demonico, che per lui fa tutt'uno con l'impeto originante la vita. Questo "farsene una ragione" dell'elemento demonico coincide con la formulazione del problema dell'ordine: ordine delle cose ed ordine del nostro rapporto con le cose e, attraverso di esse, rapporto con noi stessi. Si tratta di un ordine, cioè di un legame e di un contesto in cui l'io è originariamente inserito ed anche originariamente generato. Generato prima di saperlo. La vita, secondo questo approccio conoscitivo, costituisce "il rapporto fra l'ordine in cui sono generato e quello che ne so".

Questa riproposizione della nozione di "logos vivente" spiazza ed anche denuncia la fragilità e la deriva storiche di un concetto di vita come l'irrazionale, l'energetico in un senso assolutamente depotenziato, alla lettera, nel senso di un materiale plastico o liquido, quasi idraulico, privo di forme. Il concetto di "vita" nonostante la grandiosa tradizione platonica e neoplatonica - il persistere di sapienze ebraico-cristiane e i revival romantici ed idealisti - rimane, nel nostro ordine culturale, sostanzialmente emarginato dal cerchio della ragione. E anche dal cerchio della scienza.

Oggi quest'opposizione, ideologica e di riporto, fra vita e ragione, tende ad essere messa in questione e talvolta cancellata dalla prassi delle esperienze scientifiche, dai biologi agli astronomi ai neurofisiologi quando essi riescono a sfuggire alle trappole ideologiche di un cognitivismo positivista. L'"ordine del vivente" implica il tempo, per essere pensato, e dunque la legge delle procedure e dei linguaggi scientifici attorno al vivente deve ospitare il tempo come suo elemento costitutivo. L'auto-organizzazione dei nostri sistemi cognitivi rilancia la questione della "generazione delle forme" come prospettiva di metodo in grado di porre il problema del rapporto fra la genesi della natura e la genesi dello stesso sapere scientifico (2).

L'antico pensatore greco, secondo la linea di considerazioni svolte da Patochka, intende affrontare l'ordine in cui egli, con il suo corpo e con la struttura della sua ragione ed della sua parola, è originariamente avvolto e generato. Il rapporto fra tale ordine e quello che gliene viene, la sua esperienza, cioè il rapporto stesso con tale ordine è, per il greco, "la verità di sé". Il luogo di tale rapporto con l'ordine è invece, classicamente, secondo Patochka, l'"anima" ed il greco "concepisce la verità di sé come la cura dell'anima".

Il pensatore greco prende sul serio, vuole riconoscere, si dà da fare per questo luogo in cui egli riconosce il suo volto. Tale volto non è solo il demonico e l'orgiastico, il desiderio indistruttibile, ma è il luogo che "incorpora" (il termine è di Patochka) tale elemento demonico e orgiastico e riesce a individuare un legame stabile fra il generarsi di sé e l'abisso incontrollabile di tale desiderio.

"La verità di sé". Patochka rileva come la civiltà greca sia la prima e l'unica civiltà della storia umana "che si sia organizzata sulla verità di sé". Non sul divino, non sul mito, non sulle potenze celesti e/o magiche, su un totem, sulle incarnazioni cosmiche e simboliche della divinità, ma "sulla verità di sé". Cioè sulla "scena dell'anima": su un controllo conoscitivo ma anche morale di essere collocato in un ordine che la ragione scopre (da Platone ad

Aristotele e agli Stoici). Più precisamente, ed in un modo sorprendente, direi anche clamoroso, la cura dell'anima è stata posta dalle leadership greche - afferma Patochka - come una verità che è insieme un progetto politico, un criterio di legame civile, un vincolo che tiene insieme la città.

Patochka ricorda l'efficacia dell'insegnamento di Aristotele sul discepolo Alessandro il Grande, la cui azione, insieme filosofica e politica, fu travolgente non solo per la capacità tecnica e strategica delle falangi macedoni ma per l'impetuosa iniziativa politica (settanta città furono fondate, così si tramanda, durante la spedizione verso Oriente).

2. La responsabilità ed il segreto.

La questione del nesso tra verità e politica introduce - Derrida evidenzia quest'aspetto dell'analisi del filosofo ceco - la questione dell'anima greca e poi romano-europea, come la "questione della storia". Per il destino della civiltà europea - oggi - osserva il filosofo francese, non si tratta tanto del fatto che l'uomo colto ed europeo non conosce oggi la sua storia. Si tratta anche di questo. Ma si tratta soprattutto del fatto che il suo sapere storico, filologico o totalizzante che sia, "censura il nesso fra storicità e responsabilità". Rimando alla citazione dallo stesso Patochka, che Derrida commenta:

«La civiltà moderna soffre non soltanto per i propri errori e le proprie miopie, ma anche per la mancata soluzione di tutto il problema della storia. Ma il problema della storia non può venire risolto, deve restare un problema. Il pericolo di oggi è che, per l'accumularsi di troppe nozioni nel singolo, si disimpari a vedere i problemi e ciò che ne sta alla base. Può darsi che l'intero problema della decadenza della civiltà industriale sia stato mal posto. La civiltà di per sé non esiste. Il vero problema è se l'uomo storico intenda ancora o no riconoscere (avouer) la storia» (3).

La civiltà non esiste, il problema è se l'uomo storico intende ancora o no riconoscersi nella storia, cioè se intenda riconoscersi come storico. Derrida commenta: «La storicità resta un segreto».

«Quest'ultima frase suggerisce che la storicità resta un segreto. L'uomo storico non vuole "riconoscere" la storicità, e in primo luogo non vuole confessarsi l'abisso che scava la sua storicità. Perché la storia dovrebbe essere riconosciuta? E perché un simile riconoscimento sarebbe difficile?» (4).

Perché? Perché si pretende che responsabilità sia un concetto da guardare come di fronte e da padroneggiare. Anche magari e soprattutto nella forma della «possibilità acquisita, condizionata o condizionale». La storicità della responsabilità sarebbe comunque estrinseca - commenta Derrida - alla responsabilità. La storicità è l'esperienza che consiste propriamente nel sottrarsi alle sue condizioni storiche (5). La responsabilità e la decisione vengono pensate come a-storiche magari con il soccorso di certi aspetti della psicoanalisi.

«E' dunque difficile "riconoscere" una tale storicità e ancor di più collegarla essenzialmente ad una storia della religione, laddove tutta un'etica della responsabilità mira spesso a sottrarsi, in quanto etica, alla rivelazione religiosa» (6).

Il "sì", l'essenza della responsabilità, invece è storico-temporale nel suo costituirsi, che è un sottrarsi ed insieme un attraversare il suo essere storico. «Il problema della storia deve restare un problema». Non si tratta di una totalizzazione metafisica e/o hegeliana o sé-dicente tale, magari ideologizzando lo stesso Hegel, ma si tratta di mantenere e di custodire la frontiera, il limite, la contraddizione e di non censurare il luogo e il movimento generativo del "proprio sì", del "soggetto dell'azione storica".

La responsabilità padroneggia il segreto demonico secondo modalità che precedono e battono in breccia il soggiacere all'aspetto orgiastico e soprarazionale. Faccio mio ciò che non ho, ciò che non sono, ciò da cui sono generato. Questa è la mossa greca attraverso e oltre i misteri. La figura del dominio, sostanzialmente maniacale, diventa l'anima come "accoglimento"

dell'essere generato. Il pensiero è così in grado di accogliere, nella responsabilità, «ciò che ogni anima oscuramente persegue (Resp. 509b)». quest'accogliere che è la mossa socratica, è la passione della verità, autenticità più forte della sensibilità e degli abissi ctonici della terra.

L'avvenimento cristiano ha portato un cambiamento radicale all'interno di questa configurazione greca del rapporto fra segreto e responsabilità. Il segreto, che nel testo platonico funziona come il Bene, è indicibile e al di là del discorso, ma, al tempo stesso, organizza il discorso e lo rende possibile.

Il Bene nella prospettiva dell'Incarnazione del Logos diventa dono all'uomo, non più, come nell'esperienza greca, realtà eterna cui l'uomo tenta di aggrapparsi nel suo percorso, ma piuttosto «bontà dimentica di sé che si dona» e che mi dà ciò che mi dà in una nuova esperienza della morte (7).

«Responsabilità e fede procedono insieme, per quanto paradossale possa sembrare ad alcuni, e tutte e due dovrebbero, di un solo passo, eccedere il dominio ed il sapere. La morte data sarebbe quest'alleanza tra la responsabilità e la fede. E' a condizione di quest'apertura eccessiva che ci sarebbe la storia» (8).

Il cristianesimo porta il fatto che il movimento generativo dell'uomo è accoglienza di un bene, dimentico di sé, che si dona. L'incontro con tale donarsi, che è l'esperienza dell'incontro con ciò che mi arriva nel movimento del mio stesso essere generato, è storico. "La storia è un nesso, inaudito con la verità di sé". Il cristianesimo «strappa», così sembra dire Patochka, non tanto sulla storicità, «quanto nel riconoscimento dell'evento propriamente cristiano di un "altro segreto" o più precisamente di un mistero, il "mysterium tremendum": il timore e tremore nell'esperienza del dono sacrificale (9).

«Questo tremore coglie l'uomo quando diventa una persona, e la persona non può divenire tale che nel momento in cui si vede paralizzata, nella sua stessa singolarità, dallo sguardo di Dio» (10).

Poco più sotto, sempre nel capitolo «I segreti della responsabilità europea», Derrida chiarisce le differenze fra il mistero ed il segreto.

«Il "secretum" suppone la costituzione di questa libertà dell'anima come coscienza di un soggetto responsabile. In breve, risvegliarsi dal mistero demonico, superare il demonico, significa accedere alla possibilità del "secretum", del tener segreto. Perché significa anche accedere all'individualizzazione del rapporto a sé, dell'io che si sottrae al mistero della comunione fusionale. Ma non è che lo scambio di un segreto con un altro. Un'economia si accontenta di sacrificare un mistero per un segreto in una storia della verità come storia della dissimulazione in una genealogia come criptologia o mistologia generale» (11).

La strategia platonica di "incorporare" il demonico e l'irresponsabilità orgiastica viene a sua volta - continua il filosofo francese - ripresa da un certo cristianesimo, da quello che Patochka chiama il "rivolgimento" cristiano. «Ora appare meglio l'essenziale dimensione politica di questa cripto o misto-genealogia, che sembra la vera posta in gioco di questo passaggio dal segreto platonico (gravido del mistero demonico incorporato) al segreto cristiano come "mysterium tremendum"» (12).

Derrida individua tre motivi essenziali «in questa genealogia congiunta del segreto e della responsabilità». Il primo ordine di considerazioni riguarda il fatto che il mistero orgiastico resta sempre all'opera nella storia: «non solo nel platonismo, come abbiamo visto, ma anche nel cristianesimo, e persino nello spazio dell'Aufklärung e della secolarizzazione». Patochka, ricorda il filosofo francese, ci invita a considerare che ogni rivoluzione, sia pure atea o laica, testimonia di un ritorno del sacro sotto forma di entusiasmo, ossia della presenza in noi degli dei. Patochka fa l'esempio dell'entusiasmo religioso che si è impadronito degli uomini durante la rivoluzione francese. Ci sarebbe qui, anche secondo la linea interpretativa di Durkheim, una affinità che lega il sacro al segreto, e il sacrificio all'iniziazione. Ogni entusiasmo rivoluzionario «sembra avere perciò le sue parole d'ordine come

dei riti sacrificali e degli effetti di segreto» (13). Il «trionfo» platonico del bene è l'antidoto alla depressione incombente di tale entusiasmo. Del resto tutto avviene, commenta Derrida, in questo intrico fra depressione e resistenza alla depressione.

Il «rivolgimento cristiano» inaugura una diversa curvatura del sacrificio che implica il pentimento ed una certa «rimozione».

«Se non commetto un abuso attirando questa interpretazione dell'"epimeleia tes psychés" verso un'economia psicoanalitica del segreto come lutto o del lutto del segreto, direi che ciò che sottrae questa economia al suo ascendente heideggeriano è il suo essenziale cristianesimo. Il pensiero heideggeriano non è stato solo un movimento costante per strapparsi da dosso con qualche difficoltà il cristianesimo (gesto che bisogna ininterrottamente rapportare per quanto complesso debba essere questo rapporto, all'inaudito scatenamento di violenza anticristiana che, lo si dimentica spesso al giorno d'oggi, fu l'ideologia più ufficiale e dichiarata del nazismo). Lo stesso pensiero heideggeriano consiste spesso, segnatamente in certi motivi determinanti di "Sein und Zeit", nel ripetere ad un livello ontologico dei temi e dei testi cristiani decristianizzati» (14).

Patochka - nota Derrida - farebbe invece il gesto inverso e simmetrico. «Patochka ontologizza i temi storici del cristianesimo e ascrive alla rivelazione o al "mysterium tremendum" il contenuto ontologico che Heidegger tenta di sottrargli» (15).

3. Il segreto manifesto e il generarsi dell'anima.

Al di là della definizione nicciana di cristianesimo come platonismo popolare Patochka osserva come un certo platonismo persista nel cuore del cristianesimo europeo in quanto legato all'accoglimento, da parte dei cristiani, di una certa idea di "ordine del mondo". Questa prospettiva rischia per certi aspetti di suscitare un conflitto fra l'esperienza cristiana e la prospettiva

platonica di un soggetto che conosce ed agisce assoggettato all'oggettività e alla verità di un sapere.

Che rapporto si configura perciò fra la responsabilità del cristiano e tale subordinazione all'oggettività di un sapere? Questa aporia della responsabilità - nota Derrida - produce ciò come effetto, che Patochka, inscrevendo il suo discorso etico e politico nella prospettiva di un'escatologia cristiana, «tratteggi una sorta di impensato del cristianesimo». La coscienza cristiana della responsabilità sarebbe incapace di pensare il suo rimosso platonico e, nello stesso tempo, di «pensare ciò che il mistero platonico incorpora del mistero orgiastico». Questo fatto appare in modo cruciale nel luogo e nel soggetto di questa responsabilità, cioè nella "persona".

Patochka - continua Derrida -, indicando i caratteri del «rivolgimento» e della «rimozione» cristiani nel "mysterium tremendum", scrive:

«In ultima istanza nel mistero cristiano l'anima non è in rapporto con un oggetto, sia pure il più sublime (come il Bene platonico), bensì con una persona che può guardare dentro di lei senza essere vista. Quanto a sapere cosa sia la persona, è una questione che non ha ricevuto adeguata tematizzazione nell'ottica cristiana» (16).

Tematizzare il concetto di persona significa dunque entrare nel groviglio segreto della responsabilità, significa inseguire un "sì", nel suo punto sorgivo, attraverso le sue affermazioni e le sue censure. Il segreto dato dalla reciprocità degli sguardi fra Dio e l'uomo è imprendibile e dissimetrico. Si tratta anche della reciprocità, segreta ed imprendibile, fra l'essere generato dell'uomo da parte di Dio e di Dio da parte dell'uomo che raddoppia, al tempo stesso, mettendolo in abisso, il rapporto fra l'uomo e Dio.

Questo rapporto a tiro incrociato eccede e trasgredisce certo le critiche feuerbachiane a Hegel, mette forse anche in questione e rilancia radicalmente il problema, inedito in questa forma, della "responsabilità" nel testo hegeliano.

«Bisogna ricordare senza tregua che una qualche irresponsabilità si insinua dovunque si pretenda la responsabilità senza avere sufficientemente concettualizzato e pensato tematicamente ciò che 'responsabilità' vuol dire: cioè "dovunque". "Dovunque", lo si può dire "a priori" e in modo non empirico, poiché se il groviglio fra il teorico ed il pratico di cui stiamo parlando è di certo irriducibile, l'eterogeneità tra i due ordini così aggrovigliati lo è altrettanto» (17).

La prospettiva di Patochka intende congiungere il concetto di responsabilità al concetto di eresia, dove quest'ultima sembra essere, come la prima e in quanto espressione della prima, una dinamica del "sì in azione". Tutto ciò rispetto al sapere ed alla trasmissione del sapere che nella loro struttura non possono essere dominati e garantiti. Si tratta di un rapporto vertiginoso fra un centro e una periferia che si insinua nelle carni del corpo cristiano.

Dal momento che la trasmissione di un sapere (?) cristiano è legata al "sì", alla «cura» inaudita di uomini che, fatto inedito nella storia, si sobbarcano alla responsabilità del punto sorgivo dello stesso sapere. I cristiani, trasmettendo il sapere ne sono mutati e a sua volta lo mutano. La responsabilità cristiana in azione è produzione di una storia nuova.

Questa responsabilità, conoscitivamente, è sospesa ad una struttura essa stessa non dominabile e, ciò che più importa nemmeno «rispondibile». Il senso stesso della risposta è ciò che costituisce e rende possibile, l'origine stessa del cristiano.

«Sembra al contrario che il tema della tematizzazione, il motivo a volte fenomenologico della coscienza tematica, sia ciò stesso che si trova se non ricusato, almeno strettamente limitato nella sua pertinenza da quest'altra forma radicale della responsabilità che mi espone asimmetricamente allo sguardo dell'altro (au regard de l'autre), non facendo più del mio sguardo, proprio per ciò che mi (ri)guarda, la misura di ogni cosa. Il concetto di responsabilità è uno di quegli strani concetti che danno da pensare senza darsi alla tematizzazione; non si pone né

come un tema né come una tesi, si dà senza darsi a vedere, senza presentarsi di persona, in qualche 'darsi a vedere dell'intuizione fenomenologica. Questo concetto paradossale ha peraltro la struttura di un certo segreto e di ciò che si chiama nel codice di alcune culture religiose il mistero» (18).

Derrida prosegue per qualche tratto tentando di circoscrivere tale inaudita responsabilità dei cristiani nella prospettiva, essa stessa indecisa, di un messianismo:

«Qualcosa non è ancora accaduto: al cristianesimo ma anche attraverso il cristianesimo. Quello che non è ancora accaduto (arrivé) al cristianesimo è il cristianesimo» (19).

Prescindendo ora da questa valorizzazione della suggestione fornita dal testo di Patochka, desidero sottolineare che questo dialogo fra Patochka e il commento derridiano mette a fuoco una "posizione religiosa" dell'atto di rispondere che è difficilmente reperibile nel lessico teorico contemporaneo. Non è in questione infatti una considerazione esistenziale, religiosa, trascendente dell'io, ma piuttosto il senso della "responsabilità come richiamo di un segreto". Segreto che, proprio in tale richiamo diventa esso sì, abissalmente pubblico. Tutto ciò avviene in una forma che non è quella dello svelamento: cioè che il segreto diventi manifesto.

Questa prospettiva sembra piuttosto paradossalmente vicina a quella greca, nella sua forza logica ed anche come dinamica di divieto/accesso a una verità non mondanamente disponibile. Si tratta di ribaltare il senso del segreto che riguarda, nella sua essenza, il rapporto "fra l'io ed il suo stesso sapere/sapersi" (20). Non si tratta di una profondità e di un nascosto cui eventualmente avere accesso, ma del "modo di guardare e di leggere ciò che è sotto gli occhi di tutti". La responsabilità in azione sarebbe così un segreto (un per me) che diventa già da subito una sorta di progetto di condivisione. E' in questione un segreto, paradossalmente pubblico, che è effetto del movimento di generazione di ciò che è conoscibile temporalmente in una dimensione che implica l'assenza, il lutto, il ritardo.

Le implicazioni culturali di questo discorso sono oggi, io credo, decisive di fronte a tutti gli pseudo-segreti che si annunciano come la forma odierna dell'ideologia. Tali pseudo-segreti sono strappati dal loro contesto che implica un diverso passaggio dal nascosto al pubblico, che implica che l'oggetto del desiderio non sia disponibile e immediato. Tutto ciò implica un nesso inscindibile fra il desiderio e il segreto in cui è cambiata la forma dell'opposizione fra privato e pubblico. Il segreto è piuttosto ciò che muove, appunto segretamente, tutti i nostri sì. Il segreto, degno di questo nome, è pensabile solo a partire da un sì. Il segreto come rapporto con l'origine di sé è possibile, in definitiva, nell'atto dell'accettarsi e nell'essere generato. In tale piazzamento, saputo e riconosciuto nasce la coscienza di quel cambiamento ed insieme presa di posizione che si chiama "libertà".

Tale concezione, classica, della libertà è riproposta dalla meditazione di Patochka attraverso la considerazione metodologica di un segreto che unisce, al di là della misura del saperlo e della riuscita di sé, unisce, a un livello più profondo e più «eretico» della nozione di eresia, come da un interno senza riserva. Una nozione siffatta di segreto unisce le esperienze e i discorsi degli uomini più dei segreti iniziatici. Nel cristianesimo ad esempio il segreto è sotto gli occhi di tutti ed è a disposizione del primo venuto, come nell'Eucarestia.

Desidero ora svolgere alcuni brevi cenni di commento alla nozione "mysterium tremendum" proposta da Patochka. L'autore ceco richiama elementi del lessico religioso e cristiano, fra cui appunto tematizza il "mysterium tremendum" caratterizzato dal terrore e dalla sproporzione costitutivi dell'umano. Patochka trascura, forse comprensibilmente nell'economia del suo discorso, di evocare altri elementi dell'esperienza e del linguaggio cristiani. La «sproporzione», nel nucleo del "Kerigma", allude infatti in modo ancora più determinante ad "un movimento di amore e di misericordia" in cui il cristiano «"nasce"». La rottura della misura del sapere e la riformulazione del linguaggio sembrano essere, nella storia del corpo cristiano, legati ad una ricreazione

generativa dell'anima come dall'interno. Quest'"interno" è peraltro mirabilmente messo in questione nello stesso soggetto del Bene cioè anche e soprattutto raccordandolo ad una considerazione metodologicamente lucida del rapporto fra «dentro» e «fuori» nella natura del pensiero cristiano.

Derrida è ben vigilante su questi problemi di linguaggi e di confini. Li coglie, ancora una volta, nel collegamento, mai eludibile, fra lessico greco e lessico cristiano. Il banco di prova è classicamente il neoplatonismo.

Derrida evoca «la figura storica, instabile; multipla, un po' spettrale e per questo tanto più affascinante ed appassionante, che si chiama neoplatonismo» e pone il problema di «ciò che ha potuto legare questo neoplatonismo al potere politico della romanità».

«Patochka nomina in modo ellittico qualcosa che non è una cosa ma senza dubbio il luogo stesso del paradosso più decisivo, ovvero "un dono che non è un presente", il dono di qualcosa che resta inaccessibile, dunque non presentabile e di conseguenza segreto. L'evento di questo dono legherebbe l'essenza senza essenza del dono al segreto. Si potrebbe dire che un dono, se si fa riconoscere come tale in piena luce, in quanto dono destinato alla riconoscenza, si annulla all'istante. Il dono è il segreto stesso, se si può dire il segreto "stesso". Il segreto è l'ultima parola del dono che è l'ultima parola del segreto» (21).

Le modalità che Derrida evidenzia nella lettura di Patochka fanno leva sul "sacrificio e sulla morte".

«Il filosofo neoplatonico Giuliano l'Apostata sul trono dei cesari - come probabilmente ha ben visto Quispel - costituisce un'importante svolta nel rapporto tra l'orgiastico e la disciplina della responsabilità. Il cristianesimo non poté superare questa soluzione platonica se non con un altro rivolgimento. La stessa vita responsabile venne intesa con il dono di qualcosa che, pur avendo il carattere del Bene ha, allo stesso tempo, i tratti propri di un "inaccessibile" al quale l'uomo è eternamente sottomesso - i tratti del mistero che ha l'ultima parola. Il cristianesimo

comprende il bene diversamente da Platone: come bontà dimentica di sé e amore (non orgiastico) "che si rinnega"». (I corsivi sono di Derrida) (22).

La questione del segreto nella realtà cristiana viene ridefinita dal dono di una Bontà dimentica di sé che si disvela nel suo stesso occultamento come punto generatore dell'umano. L'incrocio degli sguardi e l'incrocio dei movimenti di generazione trovano la loro chiave di volta in una dimenticanza, nel bordo interno di una mancanza intrascendibile ed originaria.

La "morte", che riguarda tale mancanza, è il nuovo nome cristiano della verità di sé, del sapere sull'anima. Essa è "il rapporto, segreto ed insieme attivo e costitutivo, in cui riconoscere, senza riserva e senza ulteriorità, qui sì, senza segreto, il mio essere generato".

Si tratta, dice Derrida, di un rivolgimento della nozione di morte che è insieme una ridefinizione dell'idea di sacrificio.

«Poiché ciò che è così donato nel tremore, come il tremore stesso del terrore, non è nient'altro che la morte, una nuova apprensione della morte, un nuovo modo di "darsi la morte": la differenza tra il platonismo ed il cristianesimo sarebbe innanzi tutto un rivolgimento al cospetto della morte e della morte eterna, che vive nella più stretta combinazione di angoscia e speranza, trema nella coscienza della sua natura peccatrice e con tutto il suo essere si offre in sacrificio al pentimento» (23).

Il sacrificio passa dall'essere ciò che è in tutta la storia delle religioni, cioè lo strumento per rendere tollerabile la prospettiva e l'angoscia della perdita, ad essere nuovo rapporto con se stessi, dove la perdita è collocata nel punto costitutivo dell'individuo, proprio là dove esso è generato. Questo movimento è pensabile come amore/dono, come rapporto costitutivo dell'io, senza riserva e senza un «terzo».

«Il dono che mi fa Dio prendendomi sotto il suo sguardo e nelle sue mani pur restandomi inaccessibile, il dono terribilmente asimmetrico di questo "mysterium tremendum", non mi dà da rispondere, non mi sveglia alla responsabilità che mi dona se non

dandomi la morte, il segreto della morte, una nuova esperienza della morte» (24).

La successiva articolazione del commento derridiano riguarda il rapporto fra l'essere generato dell'io e il fatto della sua irripetibile ed insostituibile individualità. La Bontà non solo dimentica se stessa, ma rimane inaccessibile al donatario.

«Quest'ultimo riceve nella asimmetria un dono che sarà anche una morte, una morte data, il dono di morire in un certo modo e non in un altro. E' soprattutto una bontà la cui inaccessibilità comanda al donatario; se lo assoggetta, si dà a lui come la bontà stessa, ma anche come la legge. Per capire in che senso il dono della legge non è solo l'emergenza di una nuova figura della responsabilità ma anche quella di un'altra morte, bisogna prendere in considerazione l'unicità, la singolarità insostituibile dell'io: ciò per cui - è questo l'approssimarsi della morte - l'esistenza si sottrae ad ogni possibile sostituzione. Ora, fare l'esperienza della responsabilità a partire dalla legge data, fare l'esperienza della propria singolarità assoluta ed apprendere la propria morte, sono la stessa esperienza: la morte è precisamente ciò che nessuno può patire né affrontare al mio posto» (25).

4. Il segreto del credere.

Queste considerazioni sulla morte donata a partire da Saggi eretici offre lo spunto a Derrida di formulare, direi, in modo sorprendente, una delle apologetiche - nel senso non ideologico ovviamente, ma raffinato e patristico - forse più radicali del linguaggio cristiano, scritta a partire da un ideale di rigore della razionalità. Non posso qui seguire tutti i passaggi ed il gioco di rimandi, anche architettonici, con cui la questione di un soggetto del linguaggio filosofico si intreccia con il soggetto di un linguaggio ebraico-cristiano. Certo è che in tale intreccio, relativamente al suo percorso, l'analisi misura gli estremi limiti. Voglio qui sottolineare un'ultima vertiginosa messa a fuoco teorica

della nozione di segreto contenuta nel capitolo «Tout autre est tout autre». A partire dal problema della morte di Isacco e della vocazione di Abramo il filosofo francese svolge una traversata di alcuni testi evangelici, soprattutto dei capitoli quinto e sesto di "Matteo" per individuare un'«economia della giustizia» che si organizza, come suo perno nodale, sulla nozione sia biblica sia cristiana di "cuore".

«Ma dal momento in cui la luce è in voi, nell'interiorità dello spirito, non c'è più segreto possibile; questa onnipresenza è più radicale, efficace ed innegabile di quella di un satellite d'osservazione che gira 'nello spazio, come si dice. Nulla di sensibile o di terreno può ostacolarla. Niente più ostruzione per lo sguardo» (26).

L'interiorizzazione della fonte fotologica segna la fine del segreto ma, qui sta l'origine del paradosso, tale interiorizzazione è anche l'«origine del segreto irriducibile in quanto interiorità».

«"(Niente) più segreto, (tanto) più segreto" (plus de secret, plus de secret): ecco un altro segreto del segreto, un'altra formula o un altro "schibboleth". Tutto dipende dal modo in cui pronunciate o meno la "s" di "plus", che alla lettera non si distingue. Là "dove, ovunque", e più precisamente dato che il luogo non ha più luogo, "dal momento in cui" non c'è più segreto per Dio o per la luce spirituale che attraversa tutti gli spazi, un ritiro di soggettività spirituale e di interiorità assoluta si costituisce dove il segreto può finalmente formarsi» (27).

Derrida unisce qui un'idea di "economia del sacrificio" in cui il venire alla presenza, alla manifestazione da parte del sacrificio coincide con il tagliare, dissociare, rendere asimmetrico tutto ciò che fa il paio nel corpo sensibile, nello stesso modo con cui bisogna rompere lo scambio come semplice reciprocità come sta scritto, perché non succeda di reinscrivere l'elemosina in una certa economia di scambio: «quando fai l'elemosina non sappia la tua sinistra ciò che fa la destra», (Matteo 6,3). Si tratta di una asimmetria per cui il manifestarsi del segreto avviene

interrompendo l'economia di scambio. «Fu detto: occhio per occhio dente per dente, ma io vi dico di non opporvi al malvagio».

Il logos di questa dicotomia e di questa interruzione dello scambio è il Cristo, logos e bontà dimentica di sé, che può insegnare l'amore per i nemici. Derrida riprende e sviluppa linee di discorso già alessandrine, comunque ebraico-cristiane, secondo cui il Signore del mondo è anche il Signore della storia. Sia i percorsi talmudici sia i commenti cristiani alla "Thora" si annodano nel mettere in evidenza come le strutture della conoscenza storica in qualche modo parlino o per lo meno riguardino momenti della «vita di Dio». In questa prospettiva il "segreto", riferito a Dio, assume anche il ruolo di movimento e di passaggio fra questi due aspetti.

Le rotture di un calcolo e di una previsione sia di tipo «metafisico» sia dell'economia di scambio, porta a pensare il passaggio da un padre ad un Altro padre che è riappropriazione di un essere generati, di un'autentica filiazione.

«Infatti, se amate quelli che vi amano, che compenso ne avete? Non fanno così anche i pubblicani?... e se date il saluto solo ai vostri fratelli, che cosa fate di straordinario? Non fanno così anche i pagani (ethnici, ethnikoi)?» (28).

Il tema, martellante, del «Dio che vede nel segreto» solo apparentemente mette in crisi la supposta autonomia di un soggetto in nome di un punto di vista, vertiginoso sì, ma sostanzialmente metafisico o comunque appartenente ad un razionalismo teologico. Si tratta piuttosto, ancora una volta, di chiarire, forse nella forma (?) della definitività, la posta in gioco dell'essere generato da parte dell'umano. "La fotologia in questione in uno sguardo che non si possiede e che non possiede la luce con cui guarda è infatti impraticabile ed impensabile se non come economia del sacrificio" (29).

Il sacrificio di cui l'io sarebbe attore e capace riguarda "per intero", alla lettera: la questione di che cosa succede "quando l'io dice di sì a Dio". La coscienza di Dio che mi vede e la domanda su

che cosa significhi dirgli di sì sono aspetti dell'identico movimento di generazione.

La storia allora (dei cristiani?) riguarderebbe uno scambio di merci, comprese quelle merci che sono i significati, scambio disimmetrico: la merce non è mai il dono che presumerei fare: né la merce né il dono sono miei. Dio si annuncia, sia come rapporto con Lui sia come oggetto (?) di conoscenza solo come testimone di questo segreto interiore.

«Bisogna smetterla di pensare a Dio come a qualcuno lassù in alto, qualcuno di trascendente e in più - per soprammercato appunto - capace, meglio di qualsiasi satellite che orbita nello spazio, di vedere tutto nel più se greto dei luoghi più interiori. Forse, seguendo l'ingiunzione giudeo-cristiano-islamica, ma anche rischiando di rivolgerla contro questa tradizione, bisogna pensare Dio e il nome di Dio senza questa rappresentazione o questa stereotipia idolatrica. E dire allora: Dio è "il nome della possibilità per me di mantenere un segreto che è visibile all'interno ma non all'esterno"» (corsivo mio, G.D.) (30).

Dio riguarderebbe invece ciò che rende possibile, "il chiarimento, se così si può dire, razionale del fatto che l'ordine attorno a cui l'io si organizza è l'ordine di un segreto":

«Dal momento in cui c'è questa struttura di coscienza, di essere-con-sé, di parlare, ovvero di "produrre del senso invisibile" (corsivo mio, G.D.), dal momento che ho in me "grazie alla parola invisibile come tale", un testimone che gli altri non vedono, e che dunque è "allo stesso tempo altro da me e più intimo con me di me stesso", dal momento in cui posso mantenere un rapporto segreto con me e non dire tutto, dal momento in cui c'è segreto e testimone segreto in me e per me, c'è quello che chiamo Dio, (c'è) che chiamo Dio in me, (c'è che) mi chiamo Dio (Je m'appelle Dieu), frase difficile da distinguere da «mi chiama Dio» («Dieu m'appelle»), poiché è a questa condizione che mi chiamo o sono chiamato in segreto» (31).

Sviluppi immanentistici della mistica renana, tentativi di laicizzazione alla Feuerbach mi sembra si infrangano di fronte alla

topologia incontrovertibile quanto imprevedibile di questa lettura, discorso che non sfuma nell'irrazionale oppure nel razionale ma misura, qui sì secondo la verità della teoria, la struttura generativa della coscienza. La soggettività kierkegaardiana a questo punto può essere nominata, come di sfuggita, in quanto ricaduta di questa struttura dell'interiorità invisibile (32).

Manca ancora un'ultima svolta a questo incredibile/credibile percorso: il senso, economico, questa volta, senza residui, della coppia di termini "visibile/invisibile", «...dal momento che ho in me, grazie alla parola invisibile come tale un testimone che gli altri non vedono...».

«Il segreto è il desiderio e il potere di rendere assolutamente invisibili e di costituire in sé un testimone di questa invisibilità. E' la storia di Dio e del nome di Dio come storia del segreto, al contempo segreta e senza segreto. Questa storia è anche un'economia» (33)

Il grafico del cristiano si annuncia così, ancora una volta, in modo insieme tridimensionale ed imprevedibile:

1. L'io non ha un sapere su di sé.
2. L'esperienza del cristiano è il segreto che regge questo grafico imprevedibile dell'io. L'esperienza del cristiano significa la messa alla prova, l'incontro costitutivo con un limite che dal di dentro lo determina. L'esperienza qui in questione sta nel fatto che il cristiano non conosce né sé, né il suo atto che è segreto, ma conosce di essere generato come effetto di un segreto che è la stessa costituzione dell'atto di essere generato.
3. Il cristiano tuttavia conosce che l'atto (segreto) che lo genera è vittorioso.

Il senso di tale vittoria, chiarisce Derrida, più oltre, non è trionfalistico. E' se mai "ironico" ed introduce ad un'ultima mossa, oso definirla apologetica, secondo il linguaggio degli antichi padri. Di un'apologetica appunto ironica e paradossale nella misura in cui riesce a riconoscere, nel rigore di una giustizia segreta, il «segreto» in cui ci è data la vita.

«Dello spirito - lo spirito stesso. 'Spirito del cristianesimo, per rifarsi al titolo del giovane Hegel che riconobbe nella "manifestazione" di questa religione rivelata, nel suo avvento, l'annuncio della sua propria verità (à savoir) ovvero il sapere (à savoir) assoluto. Onnipotenza possibile, dinastia di un cristianesimo che non conosce più limiti e rode le sue frontiere, ottenendo la sua invincibilità al prezzo di sapersi vincere: potere di prevalere su di sé nel mercato segreto del segreto» (34).

La questione classica, della fede nei suoi risvolti sia filosofici sia teologici, è l'ultimo passo di questo percorso derridiano.

«'Genio del cristianesimo, come dice in seguito Nietzsche che forse, al momento di parodiare la letteratura di Chateaubriand, conserva ancora l'ingenuità di credere di sapere ciò che vuol dire "credere, far credere" o "fare credito", in questa marca o merce dell'infinito. Il rapporto a sé del cristianesimo, la sua affermazione o la sua presentazione di sé, il suo esser-sé si costituisce nell'iperbole di questo mercato, nella visibilità del cuore invisibile» (35).

I segreti di ognuno "sono fatti, generati in e dal segreto di Dio". La prassi dei cristiani, i loro atti sono misurati da un «invisibile» che non ne costituisce il limite esterno, ma piuttosto ne costituisce la sua risorsa segreta e vittoriosa. Segreta nella vittoria, vittoriosa nel segreto.

Chi potrà convincere il cristiano a non credere? Questa mossa, già agostiniana nel Prologo al "De doctrina christiana", questo discorso non riposa sulla incontrovertibile quanto tautologica apertura prassista del «credere di credere». Questo discorso riposa piuttosto nell'impossibilità di costituirsi «con giustizia» dell'obiezione, che chiuderebbe in un mero enunciato la destinazione di ciò che si dice nel segreto. In un segreto generativo del discorso sia del cristiano sia del suo avversario.

Derrida conclude "Tout autre est tout autre" citando la "Genealogia della morale". In questo testo viene montata, come noto, un'operazione distruttiva dell'idea stessa di giustizia:

«La giustizia che ebbe il suo inizio con: 'tutto è suscettibile di saldo, tutto deve essere saldato, è una giustizia che finisce con il chiudere gli occhi (durch die Finger zu sehen) e con il lasciar correre chi è insolvente - finisce, come ogni buona cosa sulla terra, "per sopprimere se stessa" (quello che è tradotto con 'sopprimere se stessa è letteralmente "sich Selbst aufhebend" - e Nietzsche sottolinea: 'rilevandosi [en se relevant] la giustizia cristiana si nega e si conserva in ciò che sembra eccederla; resta ciò che smette di essere, un'economia crudele, un commercio, un contratto di debito e di credito, di sacrificio e di vendetta). Questa autosoppressione della giustizia (diese Selbstaufhebung der Gerechtigkeit): è noto con quale bel nome essa venga chiamata - grazia (Gnade); essa resta, va da sé, il privilegio (Vorrecht) del più potente, meglio ancora, il suo 'al di là' del diritto (sein Jenseits des Rechts)» (36).

Nella sua "Selbstaufhebung" la giustizia resta un privilegio in quanto al di là del diritto. «Questo ci obbliga a pensare che cosa è il "Selbst" di questa "Selbstaufhebung" nella costituzione del "Selbst" in generale, in questo nucleo segreto della responsabilità» (37).

Si potrebbe seguire l'iperbole della rimozione (Zurückschiebung) che moralizza il meccanismo del debito nella coscienza come colpevolezza. Questa "hybris" sacrificale è, come è noto, il «colpo di genio del cristianesimo»: il cristianesimo porta questa economia al suo eccesso nel sacrificio del Cristo per amore del debitore.

Se ce n'è uno, il «colpo di genio» non accade che nell'istante di questa condivisione infinita del segreto.

«Se, come un segreto taumaturgico, come la tecnica di un potere o l'astuzia di un "savoir-faire", lo si potesse attribuire a qualcuno o a qualcosa che si definisce 'cristianesimo, vi si dovrebbe racchiudere un altro segreto: il rovesciamento e l'infinitizzazione che conferisce a Dio, all'Apro o al nome di Dio, la responsabilità di ciò che resta più segreto che mai, l'esperienza irriducibile della credenza, tra il credito e la fede, il 'credere

sospeso tra il credito del creditore (Glaubiger) e la credenza (Glauben) del credente. Come "credere" a questa storia di "credenza" o di "creditore"?» (38).

La questione della colpa e la questione dell'esser generato vengono qui trascritte nel grafico, imprevedibile, ma conoscitivamente originario, senza riserva, della "struttura del credere come il segreto della generazione".

Il credere umano è così sospeso al credito di Dio. Il «più segreto che mai» è l'esperienza irriducibile della credenza che è «colpa nel senso di essere debitrice a un creditore che per altro "si lascia credere". Più rigorosamente il segreto che è in grado di contenere la struttura e il generarsi stesso del segreto è "che Dio crede che noi gli crediamo". Questo credito accogliente, che erode il suo linguaggio e la sua riserva, credito di Dio in cui l'uomo si costituisce come credente, è, peraltro, il Suo segreto.

NOTE

L'ASSIOMA ASSOLUTO (di Silvano Petrosino).

Nota 1. F. Nietzsche, "Al di là del bene e del male", trad. it. di E. Masini, vol. 6, tomo 2 delle "Opere di Friederich Nietzsche", Adelphi, 4a ed., Milano 1986, p. 136.

Nota 2. Ho cercato di mostrarlo soprattutto in «L'umanità dell'umano o dell'essenza della coscienza. Derrida lettore di Levinas», introduzione all'edizione italiana di J. Derrida, "Addio a Emmanuel Levinas", trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano 1998, p.p. 9-51, e in «"De la trace ou de la grace". Derrida e la letteratura», in A.A.-V.V., "Il potere delle parole. Sulla compagnia tra filosofia e letteratura", Bulzoni, Roma 2000, p.p. 171-201.

Nota 3. J. Derrida, "Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl", PUF, Paris 1990, trad. it. di V. Costa, "Il problema della genesi nella filosofia di Husserl", Jaca Book, Milano 1992, p.p. 50-51.

Nota 4. D'ora in poi questo testo sarà indicato con la sigla D.M., e le citazioni

seguiranno la numerazione delle pagine della presente edizione.

Nota 5. L'uso del singolare è sempre pericoloso in relazione al pensiero di

Derrida, ma in questo caso, come cercherò di mostrare, a me sembra del tutto legittimo.

Nota 6. La questione della correttezza e fedeltà delle letture derridiane è senza dubbio complessa, ma forse anche un po' oziosa. A tale riguardo, d'altra parte, è lo stesso filosofo francese a non essersi mai nascosto dietro ad un dito; in questo testo, ad esempio, non esita a riconoscerlo: «Patochka non lo dice in questi termini, e io lo trascino un po' lontano da sé o dalla sua lettera. Ma è lui che deduce...» (D.M., p. 88). Lo stesso è avvenuto, a proposito di una questione che come si vedrà si ritrova al centro di D.M., nei confronti di Levinas: «L'assenza del terzo, infatti, minaccerebbe con violenza la purezza dell'etica nell'immediatezza assoluta del faccia-a-faccia. Senza dubbio Levinas non si esprime in questo modo. Ma cosa fa quando (...) Dove la spaventosa fatalità di una doppia costrizione. Questo "double bind" non è mai designato come tale da Levinas. Tuttavia rischierò di scriverne io stesso la necessità nella conseguenza dei suoi assiomi, degli assiomi stabiliti e ricordati da Levinas stesso» (J. Derrida, "Adieu à Emmanuel Levinas", Galilée, Paris 1997, trad. it., cit., "Addio...", p.p. 9495).

Nota 7. D.M., p. 61. Nota 8. D.M., p. 62.

Nota 9. A mio avviso l'espressione estrema e più rigorosa di tale concezione è quella che per nominare l'idea di «evento», ciò che in D.M. si chiama anche la «legge» della singolarità dell'evento, giunge a nominare il termine «impossibile»: «Quando l'impossibile si fa possibile, l'evento ha luogo (possibilità dell'impossibile). E' persino questa, irrecusabile, la forma paradossale dell'evento: se un evento è possibile, se si iscrive in condizioni di possibilità, se non fa che esplicitare, svelare, rivelare, compiere ciò che era già possibile, allora non è più un evento. Affinché un evento abbia luogo, affinché sia possibile, è necessario che sia, in quanto evento, in quanto invenzione, la venuta dell'impossibile (...) L'"im-" dell'impossibile è senz'altro radicale, implacabile, innegabile, ma non è semplicemente negativo o dialettico, esso "introduce" al possibile, ne è "l'usciera"; lo fa venire secondo una temporalità anacronica o secondo una filiazione incredibile (...)» (J. Derrida, «La scommessa, una prefazione, forse

una trappola», prefazione a S. Petrosino, "Jacques Derrida e la legge del possibile. Un'introduzione", Jaca Book, Milano 1997, p.p. 9-27, citazione p.p. 11-13).

Nota 10. D.M., p. 63, corsivi miei.

Nota 11. D.M., p.p. 95-96.

Nota 12. D.M., p. 86.

Nota 13. D.M. p. 87.

Nota 14. D.M., p.p. 78-79.

Nota 15. D.M., p.p. 87-88. Vale la pena evidenziare, proprio in relazione al tema della morte e alla figura ad essa connessa della singolarità insostituibile, la lettura qui svolta da Derrida di un certo rapporto tra donare e dare/prendere: «Solo un mortale può donare, dicevamo prima. Dobbiamo ora aggiungere: e questo mortale non può donare che a un mortale, poiché può donare qualsiasi cosa eccetto l'immortalità, eccetto la salvezza come immortalità - e qui ci teniamo evidentemente alla logica heideggeriana del sacrificio, che forse non è né quella di Patochka (che fino a questo punto sembrava seguirla), né quella di Levinas. Ma queste logiche si incrociano malgrado le loro differenze: pongono le radici della responsabilità, come esperienza della singolarità, in questo approccio apprensivo della morte (...) Ciascuno - è questa la libertà e la responsabilità - deve assumersi la sua morte, ovvero la sola cosa al mondo che nessuno può "dare né prendere" (...) La morte è questa possibilità del "dare-prendere" che si sottrae a ciò che rende possibile, ovvero precisamente al "dare-prendere". Morte è il nome di ciò che sospende ogni esperienza del dare-prendere. Viceversa questo non esclude che solo dopo di essa, e in suo nome sia possibile "dare o prendere"» (D.M., p.p. 80-81).

Nota 16. D.M., p. 54. Questo esplicito riferimento alla libertà - si ricordi il passaggio già citato: «Ciascuno - è questa la libertà e la responsabilità (...)» - mi sembra confermare ciò che già osservavo in relazione alla lettura derridiana di Levinas: «In effetti, cosa difende Derrida quando, come si è visto, insiste sul 'silenzio [tema che, come vedremo, si ritrova nell'interpretazione della figura di

Abramo proposta in D.M.] e sull'indeterminatezza, sulla 'discontinuità' tra l'etica e la politica, quando, ritrovandola nel testo levinassiano, registra e sottolinea l'assenza di regole o schemi che "garantiscono" il passaggio dall'ordine dell'etica a quello del diritto? Utilizzando una nozione classica della tradizione filosofica credo che si possa rispondere: egli difende, nella finitezza e come finitezza, "uno spazio di libertà, uno spazio per la libertà". Da questo punto di vista si può forse riferire a Derrida ciò ch'egli stesso riferisce, a proposito del termine 'ospitalità', a levinas: benché il termine 'libertà' non sia molto frequente e neppure sottolineato, tuttavia gli ultimi testi derridiani possono essere interpretati come un ampio commento attorno alla questione della libertà» (S. Petrosino, «L'umanità dell'umano o dell'essenza della coscienza», cit., p.p. 45-46). Nota 17. D.M., p. 49. Nota 18. D.M., p. 101.

Nota 19. F. Wahl, «Le singulier à l'épreuve», in A.A. V.V., "Roland Barthes et la photo: le pire des signes", Contrejour, Paris 1990, p.p. 14-21 (citazione p. 14). Nota 20. D.M., p.p. 100-101, corsivi miei. E' evidente che quel «potrebbe» deve essere inteso come un «dovrebbe». Nota 21. D.M., p. 107.

Nota 22. D.M., p. 98, ad esclusione dell'ultimo, i corsivi sono miei.

Nota 23. D.M., p.p. 99-100.

Nota 24. D.M., p.p. 94-95, corsivo mio.

Nota 25. D.M., p.p. 155-156.

Nota 26. Tra di esse una delle più importanti sembra essere quella, sviluppata soprattutto nell'ultima parte del lavoro, relativa alla determinazione del «momento abramico o ibrahimico» come al luogo in cui si «annuncerebbe la "possibilità" di

quella finzione soprannominata letteratura» (D.M., p. 139).

Nota 27. D.M., p. 58, corsivo mio. Nota 28. D.M., p. 96. Nota 29. D.M., p. 106.

Nota 30. Questo tipo di «ospitalità» va collegato alla figura della «decostruzione», altra costante e motivo di fondo, insieme alla «contaminazione iniziale del semplice», del pensiero

derridiano. Il tema emerge con chiarezza nel corso della lettura di Patochka: «Perché, malgrado l'elogio implicito della libertà responsabile che si risveglia così dal sonno orgiastico o demonico, Patochka riconosce in questa vigilanza una 'nuova mitologia. Una volta incorporato, disciplinato, soggiogato, asservito, l'orgiastico non è annientato (...) Se il mistero orgiastico resta racchiuso, se il demonico persiste, incorporato e asservito, in una nuova esperienza della libertà responsabile, allora quest'ultima non diventa mai ciò che è. Non sarà mai pura e autentica, né assolutamente nuova» (D.M., p.p. 57-58). Nota 31. D.M., p. 142.

Nota 32. Prima pagina di questo testo del 1972: «Ampio fino a credersi interminabile, un discorso che "si è chiamato" filosofia - il solo senza dubbio che non abbia mai inteso ricevere il suo nome che da se stesso e che non abbia cessato di mormorarsene, da vicinissimo, l'iniziale - ha sempre voluto dire il limite, compreso il suo (...) questo discorso ha sempre tenuto ad assicurarsi il dominio del limite ("peras, limes, Grenze") (...) La filosofia ha sempre tenuto a questo: pensare il suo altro. Il suo altro: ciò che la limita e di cui essa rileva ["releve"] nella sua essenza, nella sua definizione, nella sua produzione» (J. Derrida, "Marges - de la philosophie", Minuit, Paris 1972, trad. it. di M. Iofrida, "Margini - della filosofia", Einaudi, Torino 1997, p.p. 5-6).

Nota 34. D.M., p.p. 123-124. La citazione prosegue così: «(...) e noi dovremmo interrogare sistematicamente la portata di questo concetto di "Unheimlichkeit" così come esso opera - in maniera ordinata - nei due pensieri che si portano ugualmente ma differentemente al di là di un'assiomatica del sé o del presso di sé come "ego cogito", della coscienza o dell'intenzionalità rappresentativa, per esempio o esemplarmente quello di Freud e quello di Heidegger». Nota 35. D.M., p. 99.

NOTA 36. D.M., p.p. 101-102. Si riconoscerà in questa interpretazione la chiara eco della riflessione di Levinas sulla figura del «terzo» come origine della giustizia in quanto diritto; d'altra parte - è in fondo lo stesso tipo di lettura che prosegue in D.M. - si riconoscerà anche la critica che a tale riguardo Derrida ha

sviluppato introducendo l'idea di «spergiuro»: «E' vero che il terzo protettore o mediatore, nel suo divenir giuridico-politico, fa violenza a sua volta, almeno virtualmente, alla purezza del desiderio etico votato all'unico. Donde la spaventosa fatalità di una doppia costrizione. Questo "double bind" non è mai designato come tale da Levinas (...) se il faccia-a-faccia con l'unico impegna l'etica infinita della mia responsabilità verso l'altro in una specie di "giuramento ante litteram", di rispetto o di fedeltà incondizionata, allora il sorgere ineluttabile del terzo, e con lui della giustizia, costituisce un primo spergiuro. Silenzioso, passivo, doloroso ma immancabile, un tale spergiuro non è accidentale e secondo; esso è altrettanto originario quanto l'esperienza del volto. La giustizia comincerebbe con questo spergiuro (...) Il diritto comincerebbe con un tale spergiuro, esso tradirebbe la rettitudine etica» (J. Derrida, "Addio...", op. cit., p. 95).

Nota 37. D.M., p. 117, corsivo mio. Nota 38. D.M., p.p. 118-119. Nota 39. D.M., p.p. 63-64.

Nota 40. D.M., p.p. 149-150, corsivi miei. Ancora prima, nel capitolo socraticamente intitolato «A chi dare (sapere di non sapere)», Derrida afferma: «Abramo non può né parlare, né condividere, né piangere, né compiangersi. E' nel segreto assoluto (...) Se parlasse una lingua comune o traducibile, se diventasse intelligibile dando le sue ragioni in maniera convincente, "cederebbe alla tentazione della generalità etica", quella di cui abbiamo detto che conduce anche all'irresponsabilità. Non sarebbe più Abramo, "l'unico Abramo in rapporto singolare con il Dio unico". Incapace di dare la morte, incapace di sacrificare ciò che ama, dunque incapace di amare e di odiare: non donerebbe più niente» (D.M., p. 107, corsivi miei).

Nota 41. D.M., p.p. 180-184. Anche in questo caso, soprattutto in queste ultime pagine, non è possibile non sentire risuonare, sebbene sempre secondo quella tonalità che è propria dello stile di lettura di Derrida, l'eco, non tanto lontana, di Levinas; a proposito della «desacralizzazione assoluta del mondo» che accompagnerebbe la prova di Abramo, Derrida precisa: «Come

non c'è neppure un contenuto del segreto stesso, così non si può nemmeno dire che il segreto da mantenere sia sacro, sia la sola sacralità che resta. A rigore lo si può chiamare 'santo (nel senso di 'separato), ma non sacro» (D.M., p. 181). Nota 42. «Do la morte, spergiuro, e per far questo non ho bisogno di levare il coltello su mio figlio in cima al monte Moria. Giorno e notte, in ogni istante, "su tutti i monti Moria del mondo", io sto facendo questo: levare il coltello su chi amo e devo amare, sull'altro, su talaltro o talaltra cui devo una fedeltà assoluta, incommensurabilmente (...) Preferendo ciò che faccio in questo momento - non fosse che accordandovi tempo e attenzione - scegliendo di fare il mio lavoro, la mia attività di cittadino o di filosofo professorale e professionale, scrivendo e parlando qui in una lingua pubblica che per caso è il francese, forse faccio il mio dovere. Ma sacrifico, tradendoli ad ogni istante, tutti i miei altri obblighi (...) dunque anche nei confronti di coloro che amo in privato, i miei, la mia famiglia, i miei figli di cui ciascuno è il figlio unico che io sacrifico all'altro, poiché ciascuno è sacrificato a ciascuno "in questa terra di Moria che è il nostro habitat di tutti i giorni e di ogni secondo"» (D.M., p.p. 102-103, corsivi miei). Nota 43. E in verità non è forse Derrida stesso a distinguere con decisione la «responsabilità assoluta» dalla «responsabilità in generale», e a parlare, a proposito di Abramo, di «sacrificio infinito», «sacrificio assoluto», «sacrificio iper-etico» (D.M., p.p. 104-105), e anche di «rigore iperbolico»? (D.M., p. 99). Nota 44. G. W. Leibniz, "Discorso di metafisica", trad. it.. di D. O. Bianca, in "Scritti filosofici", UTET, Torino 1988, vol. 1, p. 72, corsivi miei. Subito dopo il filosofo afferma: «Questi moderni (...) credono inoltre di salvaguardare così la libertà di Dio, come se la più alta libertà non consistesse nell'agire secondo la sovranità della ragione» (Ibid., p. 66).

Nota 45. «Eretico o paradossale, questo cavaliere della fede è ebreo, cristiano o ebraico-cristiano-musulmano? Il sacrificio di Isacco appartiene a quello che si osa appena definire tesoro comune, il terrificante segreto di un "mysterium tremendum"

proprio alle tre cosiddette religioni del Libro in quanto religioni dei popoli di Abramo» (D.M., p.p. 98-99).

Nota 46. S. Petrosino, "Il sacrificio sospeso", Jaca Book, Milano 2000, p.p. 44-45. Nota 47. D.M., p. 182.

Nota 48. S. Petrosino, "Il sacrificio sospeso", op. cit., p.p. 10-11.

DONARE LA MORTE.

CAP. 1. I SEGRETI DELLA RESPONSABILITA' EUROPEA.

Nota 1. J. PATOCHKA, «La civiltà tecnica è decadente e perché?», in "Saggi eretici sulla filosofia della storia", trad. it. di G. Pacini, CSEO, Bologna 1981 ["Kacirshké eseje o filosofi dejin", Praga 1975]. La traduzione italiana del testo sarà talvolta modificata in base alle esigenze del discorso di Derrida. Lo stesso potrà accadere in alcune occasioni anche ad altri testi citati, [n.d.t.] Nota 2. Appare qui un insieme di questioni che affronto, da un altro punto di vista, in "Foi et savoir, les deux sources de la «religion» au limite de la simple raison", in A.A. V.V., "La religion", Le Seuil, Paris 1996; "Fede e sapere. Le due fonti della «religione» ai limiti della semplice ragione", trad. it. di A. Arbo, in A.A. V.V., "La religione", Laterza, Bari-Roma 1995, p.p. 3-73. Nota 3. L'ambiguità della locuzione francese «donner la mort» si lascia marcare nella sua profondità dai due verbi italiani che possono tradurre "donner", e cioè

«dare» o «donare». Altro è «dare la morte», nel senso corrente di far morire qualcuno, altro è «donare la morte», nel senso di fare della propria morte un dono. La traduzione più rispettosa dell'ambiguità sarebbe forse «d(on)are», ma per evitare di appesantire il testo si è preferito optare di volta in volta per la singola lezione che appariva più adatta. Nel titolo è stata adottata la versione «Donare la morte» anche per questioni di continuità rispetto alla traduzione di un precedente testo di Derrida, "Donner le temps" (Galilée, Paris 1991), apparso in Italia con il

titolo "Donare il tempo. 1. La moneta falsa", trad. it. di G. Berto, Raffaello Cortina, Milano 1996. [n.d.t.]

Nota 4. Il verbo francese «avouer» corrisponde generalmente all'italiano «confessare», ad esempio nel senso di confessare un crimine, cioè ammetterlo, riconoscerlo come proprio. Si è scelto qui e in seguito di tradurre con «riconoscere» per sottolineare meglio la tensione tra il riconoscere e il segreto (ciò che non si deve far conoscere) su cui esso si esercita, [n.d.t.] Nota 5. J. PATOCHKA, cit., p. 142.

Nota 6. L'espressione «faire son deuil», che si traduce correntemente in italiano con «rinunciare», significa letteralmente «fare il proprio lutto»: in questo senso ha a che fare con la morte, [n.d.t.]

Nota 7. La letteratura del segreto mette quasi sempre in scena e in intreccio delle figure della morte, e noi tenteremo di mostrarle altrove con degli esempi assai spesso «americani» (confr. "The purloined letter", "Bartelby the scrivener", "The figure an the carpet", "Aspern papers", eccetera), che sono al centro di un seminario sulle questioni congiunte del segreto e della responsabilità. Nota 8. J. PATOCHKA, cit., p. 129. Nota 9 Ivi, p.p. 129-130.

Nota 10. M. HEIDEGGER, "Sein and Zeit", p. 199, 4 42; "Essere e Tempo", trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1995(11), p. 246, parag. 42 [Laddove compatibili con la versione di Derrida, le citazioni heideggeriane in italiano seguiranno questa traduzione. Ad essa si riferiscono altresì le indicazioni di pagina tra parentesi quadre, n.d.t.].

Nota 11. PLATONE, "Fedone", 80e. [La traduzione italiana è modellata su quella proposta da Derrida in francese. Come riferimento si è utilizzato PLATONE, "Fedone", trad. it. di P. Fabrini, BUR, Milano 2000(4), p.p. 216-217, n.d.t.]. Nota 12. J. PATOCHKA, cit., p. 130. Nota 13. Ibidem.

Nota 14. Mi ci soffermo in un saggio su «L'oreille de Heidegger», in "Politiques de l'amitié", Galilée, Paris 1994;

«L'orecchio di Heidegger», in "La mano di Heidegger", trad. it.. di G. Scibilia e G. Chiurazzi, Laterza, Roma-Bari 1991, p.p. 81-170.

Nota 15. J. PATOCHKA, «Le guerre del ventesimo secolo e il ventesimo secolo come guerra», in op. cit., p.p. 159-160. Nota 16. Ibidem.

Nota 17. J. PATOCHKA, cit., p. 130.

Nota 18. Citato in J. PATOCHKA, cit., p. 136.

Nota 19. Ivi, p.p. 136-137.

Nota 20. Ivi, p. 134.

Nota 21. Ivi, p. 131.

Nota 22. Derrida gioca spesso, qui e in seguito, sull'ambivalenza semantica di «regarder», in cui sono compresenti i significati italiani di «guardare» e di «riguardare». Lo stesso vale per le locuzioni come «au regard de l'autre», che si può tradurre tanto «allo sguardo dell'altro» che «riguardo all'altro». Tale ambiguità potrà essere a volte segnalata con l'espressione «(ri)guardare».

[n.d.t.] Nota 23. Ivi, p. 133. Nota 24. Ivi, p. 131. Nota 25. Ibidem.

Nota 26. M. HEIDEGGER, cit., p. 269, parag. 54 [ed. it. p. 325].

Nota 27. Ivi, p. 271, parag. 55; p. 293, parag. 59 [ed. it. p. 328; p. 350].

Nota 28. Ivi, p. 275, parag. 57 [ed. it. p. 333].

Nota 29. Ivi, p. 274, parag. 56 [ed. it. p. 332].

Nota 30. Ivi, p. 275, parag. 57 [ed. it. p. 334]

CAP. 2. AL DI LA': DARE A PRENDERE, APPRENDERE A DARE - LA MORTE.

Nota 1. J. PATOCHKA, cit., p. 139. Nota 1. Ivi, p. 140.

Nota 2. Nell'originale «l'être ou lettre», da cui risulta evidente la quasi totale omofonia, [n.d.t.] Nota 4. Ivi, p. 131.

Nota 5. Il verbo «appréhender» conserva in francese il valore semantico che in italiano si riscontra solo nel sostantivo «apprensione», per esempio nel senso di stare in apprensione, [n.d.t.]

Nota 6. M. HEIDEGGER, cit., p. 240, parag. 47 [ed. it. p. 294].
Nota 7. E. leVINAS, "Dieu, la mort et le temps", a c. di J. Rolland, Grasset et Fasquelle, Paris 1993; "Dio, la morte e il tempo", ed. it. a c. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1996.

Nota 8. M. HEIDEGGER, cit., p. 240, parag. 47 [ed. it. p. 294, trad. modificata].

Nota 9. Ivi, p. 275, 5 57 [ed. it. p. 334].

Nota 10. E. leVINAS, op. cit., p. 86.

Nota 11. Ivi, p. 56.

Nota 12. Ivi, p. 86.

Nota 13. Ivi, p. 56.

Nota 14. «La civiltà tecnica è decadente e perché?», in J. PATOCHKA, op. cit., p. 133.

Nota 15. Ivi, p.p. 131-132.

CAP. 3. A CHI DARE (SAPER DI NON SAPERE).

Nota 1. S. KIERKEGAARD, "Timore e tremore", trad. it. di F. Fortini, SE, Milano 1990. [La traduzione dei passi citati può subire alcune modifiche in base al testo francese utilizzato da Derrida, n.d.t.].

Nota 2. Le citazioni bibliche seguiranno in linea di massima il testo fissato dalla Conferenza Episcopale Italiana, tranne che nei luoghi in cui Derrida articola il suo discorso sulle diverse traduzioni francesi, delle quali si cercherà di ricalcare le caratteristiche, [n.d.t.]

Nota 3. Aggiungendovi a volte parole greche o latine, citiamo qui la traduzione Grosjean e Ietourmy, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris 1971. Ciò che essi traducono «a suo piacimento» [à son bon plaisir] non significa che ci sia piacere di Dio, ma volontà "sovrana" che non consulta nessuno, così come il re agisce a sua discrezione senza svelare le sue ragioni segrete, senza dover rendere conto o dare spiegazioni. Il testo non nomina il piacere, bensì la volontà di Dio: "pro bona voluntate" o "hyper tes

eudokias": "Eudokia" è la buona volontà, non solo nel senso della volontà buona («voler il bene») ma anche nel senso del semplice volere che giudica bene a piacimento, come è stato tradotto, perché tale è la sua volontà e questo basta. "Eudokeô", giudico bene, approvo, talvolta mi piaccio o mi compiaccio di, acconsento.

Nota 4. "Soren Kierkegaard Papirer", IV B 79, Copenhagen 1908-1948. Nota 5. Genesi 22,8.

Nota 6. S. KIERKEGAARD, "Timore e tremore", cit., p. 122.

Nota 7. Ivi, p. 124 [trad. modificata].

Nota 8. Ivi, p. 92 [trad. modificata].

Nota 9. Ivi, p. 80.

Nota 10. Ivi, p. 82.

Nota 11. Ivi, p. 79.

Nota 12. Ivi, p. 83.

Nota 13. Ivi, p. 85.

Nota 14. «Lavoro» traduce il termine francese «travail», in cui risulta evidente

anche il riferimento al travaglio, alla sofferenza, [n.d.t.]

Nota 15. «Tout autre» in francese può significare sia «tutt'altro» che «ogni altro». Da qui l'ambiguità semantica di questo sintagma, che riaffiora insistentemente e con importanza decisiva anche più avanti. L'originale «tout autre est tout autre» possiede una forma tautologica che non è possibile rispettare in italiano, [n.d.t.]

Nota 16. L'espressione «au secret», traducibile con «al segreto», può anche

riferirsi alla segreta come luogo di reclusione. "Mettre quelq'un au secret"

significa infatti mettere qualcuno in cella, in stato di segregazione, [n.d.t.]

Nota 17. S. KIERKEGAARD, "Timore e tremore", cit., p. 91.

Nota 18. Ivi, p. 123.

Nota 19. Ibidem.

Nota 20. Ivi, p. 128.

Nota 21. Ivi, p.p. 127-128.

Nota 22. Su questa frase, mi permetto di rinviare a "Glas", Galilée, Paris 1974, p. 209 segg.

Nota 23. E' la logica di un'obiezione di Levinas a Kierkegaard: «La dimensione etica si identifica per Kierkegaard con la dimensione della generalità. La singolarità dell'io andrebbe perduta, a suo parere, sotto la regola valida per tutti; la generalità non può né contenere né esprimere il segreto dell'io. Ora, non è completamente sicuro che la dimensione etica si trovi là dove egli la individua. L'etica, intesa come coscienza di una responsabilità nei confronti dell'altro [...] lungi dal provocare una caduta nella generalità, fa nascere la singolarità, la posizione dell'individuo unico, dell'io [...] Nell'evocazione di Abramo, egli descrive l'incontro con Dio là dove la soggettività si eleva al livello della dimensione religiosa, cioè al di sopra della dimensione etica. Ma si può pensare il contrario: l'attenzione che Abramo presta alla voce che lo riconduceva all'ordine etico, proibendogli il sacrificio umano, è il momento più alto del dramma [...] E' qui, nell'etica, che si trova un appello all'unicità del soggetto e una donazione di senso alla vita malgrado la morte» ("Noms Propres", Fata Morgana, Montpellier 1976, p. 113; "Nomi Propri", trad. it. di F. P. Ciglia, Marietti, Genova 1984, p.p. 91-92). Questa critica non impedisce a Levinas di ammirare, in Kierkegaard, «qualcosa di assolutamente nuovo» nella «filosofia europea», «una nuova modalità del Vero», «l'idea di verità perseguitata» (p.p. 114-115; trad. it. p.p. 92-93). Nota 24. S. KIERKEGAARD, "Timore e tremore", cit., p. 129.

CAP. 4. TOUT AUTRE EST TOUT AUTRE.

Nota 1. Confer la precedente nota 23, p. 111 e «Violence et métaphysique», in "L'écriture et la différence", Le Seuil, Paris 1967, p.p. 143, 162 segg.; «Violenza e metafisica», in "La scrittura e la differenza", trad. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1990, p.p. 139 segg. il «sacrificio» di 141, 158, 160, 175 e

Nota 2. J. PATOCHKA, «La civiltà tecnica è decadente e perché?», in op. cit., p. 131 [trad. modificata]. Nota 3. Ivi, p. 132.

Nota 4. Quanto a questa economia del sacrificio mi permetto di rinviare a "Glas", op. cit., segnatamente p.p. 40,"51 e segg., (su Hegel, Abramo, Isacco e il «simulacro economico»), 80 e segg., 111, 124, 136, segg., 233, 262, 268 e segg., 271, 281 e segg., 288 e segg., e a «Économimesis», in "Mimesis - des articulations", Aubier, Paris 1976. Nota 5. Matteo 6, 19-21. Nota 6. Matteo 5,27-30. Nota 7. Levitico 19,15-20.

Nota 8. Il francese «remerciement» rinvia anche alla "merces", alla mercede, al compenso e alla merce, [n.d.t.]

Nota 9. «L'abbandonata Agar e suo figlio non cessano di tormentare ciò che questa parola "islam" ha voluto definire», nota Fethi Benslama, che ricorda e analizza anche «l'esclusione di Agar nella fondazione islamica». Non posso qui che rinviare al suo ammirevole saggio, «La repudiation originaire», contenuto in "Idiomes. Nationalites. deconstructions", Incontro di Rabat, Intersignes, edizioni Toukbal e L'Aube 1998.

Nota 10. Confer CH. BAUDELAIRE, "Oeuvres Completes", ed. Claude Pichois, «Bibliothèque de la Pleiade» Gallimard, Paris 1976, t. 2, p.p. 44 e segg.; "Opere", a c. di G. Raboni e G. Montesano, Mondadori, Milano 1996, p.p. 730-6. L'allusione al falsario ne "La scuola pagana" non era stata presa in considerazione in una lettura che avevo proposto altrove a proposito de "La moneta falsa". Confer "Donner le temps, 1. La fausse monnaie", Galilée, Paris 1991; "Donare il tempo. La moneta falsa", trad it. di G. Berto, Raffaello Cortina, Milano 1996.

Nota 11. F. W NIETZSCHE, "Genealogia della morale", seconda dissertazione, parag. 4. Trad. it. di E Masini, Adelphi, Milano 1993(6), p. 52. Nota 12. Ivi, parag. 6, p. 53.

Nota 13. Ivi, parag. 8, p. 59 [trad. modificata]. Nota 14. Ivi, parag. 10, p.p. 61-62 [trad. modificata]. Nota 15. Ivi, parag. 21.

Nota 16. Avevo affrontato questi passi della "Genealogia della morale" da un punto di vista un po' differente ne "La carte postale,

de Socrate à Freud et au-delà", Flammarion, Paris 1980, segnatamente a p. 282.

Nota 17. In francese «question rhétorique», che può significare tanto «domanda retorica» quanto «questione di retorica», [n.d.t.]

Nota 18. Una prima versione di questo capitolo è stata pubblicata ne "L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don", Colloqui di Royaumont, dicembre 1990. Saggi riuniti da Jean-Michel Rabaté e Michel Wetzol, métailié-Transition, Paris 1992.

LA LETTERATURA AL SEGRETO.

Una filiazione impossibile.

Nota 1. L'espressione francese «au secret», come già ricordato in precedenza, può significare sia «al segreto» che «in stato di segregazione». La traduzione proposta in alcuni casi qui di seguito sarà «al segreto/segregato», per conservare l'ambivalenza della locuzione nel discorso su Abramo, il quale deve attenersi al segreto ed è perciò segregato dagli altri, [n.d.t.]

CAP. 1. LA PROVA DEL SEGRETO: PER L'UNO COME PER L'ALTRO.

Nota 1. Genesi 20,1-3 [sottolineature mie]. Traduzione modellata su quella francese

di E. Dhormes, «Bibliothèque de la Pléiade» Gallimard, Paris 1972.

Nota 2. Ibid. [sottolineature mie]. Traduzione modellata su quella francese di A. Chouraqui.

Nota 3. S. KIERKEGAARD, "Timore e tremore", cit., p. 21.

Nota 4. Ivi, p.p. 22-23. Altrove, Kierkegaard parla anche di un «voto di silenzio» (p. 33). E tutto ciò che egli definisce la

sospensione teleologica dell'etica sarà determinato dal silenzio di Abramo, dal suo rifiuto della mediazione, della generalità, della legge del pubblico (*juris publici*), del politico o dello statale, del divino; il divino non è che il «fantasma» di Dio (p. 80), come la generalità dell'etica non è che lo spettro esangue della fede; mentre Abramo non è, non deve e non può essere un «fantasma, un personaggio di una sfilata di piazza» (p. 65). «Abramo non può parlare», Kierkegaard lo ripete spesso, insistendo su questa impossibilità o su questo im-potere, sul «non può» prima di ogni «non vuole»; poiché è come passivo nella sua decisione di non parlare (122, 123 et passim), in un silenzio che non è più il silenzio estetico. Infatti tutta la differenza che qui conta è quella tra il segreto paradossale di Abramo e il segreto di ciò che deve essere nascosto nell'ordine estetico e che invece dev'essere svelato nell'ordine etico. L'estetica esige il segreto di ciò che resta nascosto, lo ricompensa; l'etica invece richiede la manifestazione; l'estetica coltiva il segreto, l'etica lo punisce. Ora, il paradosso della fede non è né estetico (il desiderio di nascondere), né etico (il divieto di nascondere). Questo paradosso della fede spingerà Abramo nella scena altrettanto paradossale del perdono. Kierkegaard ce ne dà insieme la finzione e la verità, la finzione vera che forse ogni scena di perdono resta.

Nota 5. S. KIERKEGAARD, "Timore e tremore", cit., p. 31.

Nota 6. Ivi, p.p. 21-22.

CAP. 2. IL PADRE, IL FIGLIO E LA LETTERATURA.

Nota 1. Se ne potrebbe seguire a lungo il percorso in Kierkegaard. Ne ricordo qui solo questo segno: l'interpretazione del gesto «incomprensibile» di Abramo (Kierkegaard insiste su questa necessaria incomprensibilità, per lui, del comportamento di Abramo) passa in particolare attraverso il silenzio di Abramo, il segreto mantenuto persino nei confronti dei suoi, e in particolare di Sara. Questo implica una sorta di rottura del matrimonio

nell'istanza eteronomica, nell'istante dell'obbedienza all'ordine divino e all'alleanza assolutamente singolare con Dio. Non ci si può sposare se si resta fedeli a questo Dio. Non ci si può sposare davanti a Dio. Ora, tutta la scena della lettera al padre, e soprattutto - in essa - della lettera fittizia "del" padre (letteratura nella letteratura) è inscritta in una meditazione sull'impossibilità del matrimonio, come se in ciò si trovasse il segreto della letteratura stessa, della vocazione letteraria: scrivere o sposarsi, ecco l'alternativa, ma anche scrivere per non diventare pazzi sposandosi. A meno che non ci si sposi per non diventare pazzi scrivendo. Pazzi per scrivere [fou d'écrire].

Nota 2. F. KAFKA, "Lettera al padre", trad. it. di A. Rho, in "Confessioni e diari", a cura di E. Pocar, Milano, Mondadori 1972, p.p. 684-689. Nota 3. Ivi, p. 689 [trad. modificata].

Nota 4. Sant'Agostino giudica questo atto «mirabilis» ne "La città di Dio". Confer Robert Dodaro, «Eloquent Lies, just Wars and the Politics of Persuasion: Reading Augustines City of God in a 'Postmodern' World'», *Augustinian Studies* 25 (1994), p.p. 92-93.

Nota 5. Genesi 8,21-22. Traduzione modellata su quella francese di E. Dhormes, p.p. 26-27.

Nota 6. Genesi 8,21-22. Traduzione modellata su quella francese di Chouraqui, p. 30.

CAP. 3. più' D'UNO.

Nota 1. Il sintagma «plus qu'un», che significa letteralmente «più d'uno», può essere impiegato in espressioni che intendono invece sottolineare l'unicità, come ad esempio «il n'y en a plus qu'un», che significa «ne è rimasto solo uno». Più avanti Derrida giocherà su questa compresenza di unicità e pluralità nella stessa lettera, [n.d.t.]

Nota 2. In francese l'aggettivo «bête», che corrisponde all'italiano «stupido» o «sciocco», coincide anche con il sostantivo che significa «bestia». Un uso solo parzialmente affine si rintraccia

anche nella nostra lingua, ad esempio nella locuzione: «sei una bestia!», [n.d.t.]

Nota 3. I due participi derivano dal verbo «relever», che tra i vari significati annovera quelli di «rialzare», «risolleare», «rileare», nel senso di mettere in rilievo e anche di dare il cambio. Qui Derrida gioca sull'aspetto 'culinario del verbo, che può anche significare «insaporire». Infatti «relevé» si può dire di un gusto deciso, piccante. Il tutto senza trascurare che Derrida ha proposto di tradurre con «releve» il fondamentale concetto hegeliano di "Aufhebung". [n.d.t.] Nota 4. Genesi 6,1-2, traduzione modellata su quella francese di E. Dhormes. Traduzione modellata su quella francese di Chouraqui: «Ed è quando il terrestre comincia a moltiplicarsi / sulla faccia della terra, nascono loro delle figlie. / I figli degli Elohim vedono le figlie del terrestre: sì, esse sono bene. / Essi si prendono delle mogli tra tutte quelle che hanno scelto».

Nota 5. Genesi 6,5-8, traduzione modellata su quella francese di E. Dhormes. La traduzione ufficiale CEI riporta: «Il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che ogni disegno concepito dal loro cuore non era altro che male. E il Signore si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo. Il Signore disse: 'Sterminerò dalla terra l'uomo che ho creato: con l'uomo anche il bestiame e i rettili e gli uccelli del cielo, perché sono pentito

di averli fatti. Ma Noè trovò grazia agli occhi del Signore. Questa è la storia di Noè», [n.d.t.]

Nota 6. «Mal fait» nell'originale: in francese «malfait» si riferisce anche a un uomo dal fisico sgraziato, [n.d.t.]

Nota 7. Genesi 9,1-17, traduzione modellata su quella francese di E. Dhormes. Nota 8. Genesi 9,22.

Nota 9. Genesi 22,15-17 [sottolineature mie]. Traduzione modellata su quella francese di E. Dhormes.

Nota 10. Ibidem [sottolineature mie]. Traduzione modellata su quella francese di A. Chouraqui.

L'ECCESSO DI SAPERE di Gianfranco Dalmaso.

Nota 1. Le tre dimensioni della "mens", termine che qui provvisoriamente, e senza poter fornire giustificazioni, può essere accostato all'"io", sono la "memoria", la "voluntas" e l'"amor", che peraltro funzionano in modo trinitario in se stessi e nel loro rapporto. Per l'analisi agostiniana di tale volume tridimensionale dell'"io" confer "De trinitate", libro 10.

Nota 2. In questa prospettiva, particolarmente decisiva in alcuni recenti sviluppi dell'epistemologia, vedi, ad esempio, "Functional models of cognition", edited by Arturo Carsetti, Kluwer, Dordrecht 2001.